CLIFFORD GEERTZ

AGAMA JAWA

ABANGAN, SANTRI, PRIYAYI

DALAM KEBUDAYAAN JAWA

Pengantar

Taufik Abdullah

ABANGAN, SANTRI, PRIYAYI
DALAM KEBUDAYAAN JAWA

CLIFFORD GEERTZ

AGAMA JAWA

ABANGAN, SANTRI, PRIYAYI DALAM KEBUDAYAAN JAWA

AGAMA JAWA:
ABANGAN, SANTRI, PRIYAYI
Dalam Kebudayaan Jawa

Clifford Geertz

Clifford Geertz, *The Religion of Java*
Illinois: Massachusetts Institute of Technology, 1960

Penulis : Clifford Geertz
Penerjemah : Aswab Mahasin & Bur Rasuanto
Penyunting : Moh. Zaki
Desain sampul : Hartanto 'Kebo' Utomo
Desain isi : Sarifudin

Cetakan Pertama, Pustaka Jaya, 1985
Cetakan Pertama, Komunitas Bambu, Februari 2013
Cetakan Kedua, Komunitas Bambu, Januari 2014

Komunitas Bambu
Jln. Pala No. 4B, Beji Timur, Depok, 16422
Telp/fax: 021-77206987
E-mail: redaksi@komunitasbambu.com
website: www.komunitasbambu.com
Penerbit Komunitas Bambu
@KomunitasBambu
Pin BB 29F79826

Gambar sampul depan: Foto guru dan para santri sedang belajar agama di daerah dekat Semarang. Diambil dari *Weerzien Met Indie*, Zwolle: Uitgeverij Waanders b.v, 1995, hlm. 568.
Gambar sampul belakang: Foto wayang kulit dan gamelan. Diambil dari *Het Indië Boek*, Zwolle: Uitgeverij Waanders b.v, 2001, hlm. 56

Katalog Dalam Terbitan
AGAMA JAWA:
ABANGAN, SANTRI, PRIYAYI
Dalam Kebudayaan Jawa
Geertz, Clifford
Depok: Komunitas Bambu, 2014
(xxxiv+606 hlm; 15,5 x 24 cm)
ISBN 978-602-9402-12-4

Kepada Wedana,

Modin,

dan seorang *abangan* yang menjadi tuanrumah saya

Nyuwun pangapunten sedaya kalepatan kula

Kata Pengantar

Ketika lembaran-lembaran kalender dibalik-balik ke belakang, maka terasalah betapa waktu telah berjalan begitu saja—tanpa henti dan malah seperti enggan untuk menoleh ke belakang meskipun hanya sekejap saja. Tiba-tiba telah 60 tahun saja—atau begitulah kira-kira—waktu berjalan sejak penelitian tentang sebuah kota kecil di Jawa Timur yang disebut dengan nama samaran “Mojokuto” dilakukan. Apa yang dulu dikatakan sebagai deskripsi dari situasi “kesekarangan” dari realitas sosial-kultural dari kota kecil itu, kini—60 tahun atau lebih kemudian—harus berganti sebutan menjadi gambaran “masa yang telah berlalu”. Andaipun ada unsur-unsur dari realitas masa lalu seperti berhenti saja, tanpa perubahan, bagaimanapun harus juga disadari bahwa yang tampak atau terasakan itu hanyalah bayangan dari masa lalu yang diabadikan. Karena itu, terima sajalah kenyataan bahwa kesamaan itu hanyalah riil dalam imajinasi dan mungkin juga dalam ingatan yang diselimuti romantisme kesejarahan. Betapapun mungkin bentuk luar seperti biasa saja, tidak berubah apa-apa, sebagaimana yang dikenang, namun realitas yang autentik adalah gambaran dan struktur riil dari kekinian.

Dalam perjalanan waktu yang sepanjang itu—sejak penelitian dilakukan sampai kini—peristiwa apakah yang tidak dialami oleh kota kecil yang disebut “Mojokuto”, sebuah kota kecil yang secara antropologis dipakai sebagai alat untuk menggambarkan masyarakat Jawa dalam miniatur. Setelah melalui revolusi nasional, yang memancarkan suasana penuh pengorbanan dalam suasana tanpa kepastian, “Mojokuto” di awal 1950-an itu ikut terbuai dalam optimisme kehidupan politik yang menjanjikan kebebasan yang demokratis. Berbagai partai politik dengan landasan ideologi dan bahkan juga gaya politik yang berbeda-beda bermunculan dan bersiap-siap untuk ikut bertanding dalam pemilihan umum yang mudah-mudahan berjalan secara demokratis. Di saat ini pulalah suasana sosial-politik memperlihatkan segala asumsi dan perilaku kultural pada tahapnya yang paling terbuka. Begitulah penelitian antropologis ini berusaha untuk memotret secara lengkap,

situasi dan struktur kesekarangan masyarakat dan bisa juga menjadikan sejarah sebagai alat untuk menerangkan "mengapa" dan "asal-usul sesuatu".

Ketika penelitian telah diselesaikan, ditulis, dan kemudian dipublikasikan, dinamika dari realitas kehidupan sosial terus juga berjalan. Kalau saja ingatan dilayangkan pada berbagai peristiwa dan suasana kesejarahan yang terpancar setelah penelitian ini diterbitkan, maka tampaklah betapa optimisme akan terciptanya suasana sosial-politik yang diidam-idamkan ternyata hanya menghasilkan kegelisahan. Pemilihan Umum yang demokratis dijalankan, tetapi ternyata tidak berhasil membawa bangsa ke arah kehidupan sosial-politik yang diidam-idamkan. Dalam suasana ini bangsa seperti dengan begitu saja membiarkan dirinya terluluh dalam suasana "revolusi tanpa henti". Inilah situasi sosial-politik yang menyibukkan diri dalam dinamika revolusioner untuk "membongkar, membangun, *retooling, herordening*" segala sesuatu. Dalam bayangan kharisma seorang Pemimpin Besar Revolusi apa yang dislogankan sebagai Manipol-USDEK (Manifesto Politik—UUD 1945, Sosialisme Indonesia, Demokrasi Terpimpin, Ekonomi Terpimpin, Kepribadian Nasional) dijadikan sebagai landasan dari perilaku politik yang dikatakan revolusioner. Kesemuanya dijalankan oleh tiga unsur ideologis dari kekuatan sosial-politik yang disebut NASAKOM (Nasionalisme, Agama, Komunisme). Inilah ikatan politik yang sah dan yang ditampilkan sebagai tulang punggung revolusioner dari kehidupan negara-bangsa. Hanya saja bagaimanakah akan membantah fakta sederhana bahwa dalam suasana yang serba revolusioner ini kehidupan bangsa semakin tergelincir ke jurang krisis ekonomi yang semakin dalam dan menukik juga. Di tengah suasana sosial politik yang ditopang oleh sistem wacana yang bercorak serba hiperbol ini akhirnya negara pun tergelincir ke lembah situasi konflik.

Dalam suasana inilah "malam jahanam" itu terjadi. Sejak itu peristiwa yang terjadi di peralihan malam 30 September ke subuh 1 Oktober (1965) itu tidak pernah terlupakan dalam ingatan kolektif bangsa. Di waktu itulah malapetaka besar di tanah air tercinta ini bermula. Seperti spontan saja, sejak itu pula "revolusi (mulai) memakan anaknya"—jika saja ungkapan dari episode Revolusi Prancis boleh dipakai—dan bangsa pun terlarut dalam kekalutan yang teramat tragis dan dahsyat memilukan. Maka bisalah pula dibayangkan betapa kota kecil ini—sebagaimana juga halnya dengan

kota kecil dan wilayah pedesaan umumnya di Jawa Tengah dan Timur dan bahkan juga di beberapa daerah lain—harus mengalami berbagai corak pengalaman yang pahit dan perih yang sampai kini masih menyimpan ingatan yang memendam rasa dendam yang enggan sirna. Inilah saatnya ketika segala corak pertentangan yang selama ini dipendam dalam suasana keterikatan pada kesamaan kultural yang kohesif mengalami krisis yang teramat tragis. Ketika krisis itu terjadi, segala aspek disintegratif yang sempat dibendung dalam suasana keterikatan pada keharusan kenegaraan dan kesamaan landasan dasar kultural mencair begitu saja. Kesemuanya mengalir dengan cepat dan terjadi dalam keperihan.

Maka begitulah, seperti dengan begitu saja dan tanpa terasa pula, hasil penelitian antropologis yang bersifat sinkronis, yang memancarkan suasana kesekarangan—meskipun mencari juga akar-akar dari kelampauan—seperti tampil saja sebagai perantara ketika struktur dari dinamika sosial hendak dipahami. Apakah unsur-unsur disintegratif yang telah menjadi bagian dari kehidupan sosial-politik sehingga ketika krisis terjadi kesemuanya seperti dengan begitu saja terlepas dari kekangan hukum atau bahkan apa saja? Seketika sebuah kejahatan politik telah terjadi di Ibukota negara, semua tatanan yang menjaga ketertiban sosial pun membuyar saja. Malapetaka sosial yang teramat parah pun harus dilalui dan korban pun berjatuhan.

Tetapi sejarah—sebagai rentetan dari peristiwa yang teringat atau tercatat—berjalan terus. Ada waktunya keperihan peristiwa telah mulai mereda dan bangsa pun mulai pula tergerak untuk melangkah memasuki suasana baru. Masa sibuk ber-"revolusi" ditinggalkan dan imbauan "pembangunan nasional semesta" didengungkan. Setahap demi setahap kesejahteraan rakyat mulai membaik dan bahkan "peta Indonesia" pun mulai pula mengalami perubahan—kota-kota baru berdiri dan kota-kota satelit di sekeliling kota besar dibangun. Jumlah dan panjang jalan dan jembatan baru pun bertambah pula. Tetapi, seperti dulu juga—seperti zaman yang telah berakhir dengan krisis yang teramat keras itu—bukan hanya sistem kekuasaan, bahkan juga wacana politik pun berada dalam genggaman sang penguasa. Dengan strategi "merayakan atau melupakan" ingatan kolektif bangsa tentang hal dan peristiwa yang pernah dilalui dalam dinamika perjalanan sejarah dikuasai sang penguasa pula. Sementara itu, dominasi sistem kekuasaan dan penguasaan ekonomi semakin menemukan kesesuaian.

Maka oligarki pun semakin menampilkan dirinya meskipun negara secara formal tetap saja menyebut dirinya demokratis, bahkan juga ditambahi embel-embel "Pancasila".

Dalam perjalanan waktu, semakin nyatalah betapa keberlanjutan kekuasaan yang tanpa akhir hanyalah impian belaka. Ketika puncaknya telah tercapai, di saat oligarki politik dan ekonomi seperti semakin tidak lagi terpisahkan, titik akhir pun datang juga. Ketika krisis moneter yang hebat terjadi dan seperti telah ditakdirkan kisah sejarah yang telah berlanjut selama lebih dari 30 tahun pun harus berakhir juga. Demikianlah lukisan dan uraian yang mendalam tentang "Mojokuto" pun seperti berubah menjadi uraian tentang "masa lalu"—masa yang tidak akan pernah kembali lagi. Seakan-akan dengan tiba-tiba saja uraian kontemporer tentang kota ini—kota yang dijadikan sebagai miniatur dari gambaran sosial-kultural dari sebuah kesatuan etnis—telah berubah menjadi kaca perbandingan tentang corak dan dinamika sejarah. Kini bisalah pula dirasakan betapa uraian yang mendalam tentang sebuah kota kecil di Jawa Timur pada 1950-an sesungguhnya tidak sekadar memberi gambaran yang bersifat sinkronis, kesekarangan, tetapi berfungsi juga dalam usaha untuk melakukan tinjauan yang diakronis—ketika dinamika dari perjalanan waktu telah diperhitungkan.

Di saat berbagai peristiwa yang terjadi sesudah penelitian ini telah berakhir, maka uraian yang serba mendalam tentang kota kecil ini pun bisa tampil sebagai salahsatu jembatan untuk mendapatkan jawaban di saat pertanyaan "mengapa" diajukan. Uraian kekinian dari tahun 1950-an itu dapat secara hipotetis dijadikan sebagai panggung-sejarah—*stage of history*—di atas mana segala corak peristiwa terjadi di kota kecil ini dan bahkan di seluruh wilayah kebudayaan Jawa. Penelitian pun bisa pula memberi—langsung ataupun tidak—tanda-tanda dari perubahan sosial-kultural yang telah terjadi dalam perjalanan waktu. Jika direnung-renungkan buku tentang sebuah kota kecil sesungguhnya adalah pula sebuah petunjuk dalam usaha mencari jawaban atas pertanyaan sebab-sebab struktural dan kultural dari berbagai peristiwa yang kemudian terjadi. Buku ini pun dapat juga berperan sebagai penuntun awal dalam usaha mendapatkan makna dari irama kesejarahan yang melanda wilayah kebudayaan dari kota kecil yang disebut "Mojokuto" itu.

II

Kisah penciptaan buku ini bermula ketika, di awal tahun 1950-an, enam orang calon Ph.D. dari Harvard University dikirim ke Indonesia untuk meneliti berbagai aspek kehidupan masyarakat. Bukankah Indonesia adalah negara yang baru saja berhasil—dengan "darah dan airmata"—melepaskan diri dari tekanan jaringan kolonialisme dan sedang sibuk merintis jalan menuju kehidupan politik yang modern dan demokratis? Dengan mengambil sebuah kota kecil di wilayah kebudayaan Jawa, para ilmuwan muda ini memilih aspek-aspek tertentu dari kehidupan sosial. Ada yang merekam corak dinamika kehidupan pasar, ada pula yang meneliti sistem dan kultur birokrasi, sedangkan yang lain lebih suka memperhatikan kehidupan golongan Cina di tengah "lautan Pribumi" dan yang lain lagi lebih tertarik pada masalah sistem kekerabatan dan sebagainya. Salahsatu hal yang selalu mereka kenang ialah bahwa meskipun masing-masing sibuk berkonsentrasi dengan aspek kehidupan sosial yang menjadi pilihan penelitian, dalam proses penelitian itu mereka biasa saling memberi tahu hasil temuan dan bahkan juga reaksi intelektual masing-masing. Tentu saja hal ini semakin intens juga ketika mereka telah selesai selama beberapa bulan belajar bahasa Jawa. Ketika waktunya telah sampai—di waktu penelitian lapangan telah selesai—mereka pun sibuk dengan kesendirian sebagai calon ilmuwan. Tetapi studi tentang "agama" ternyata langsung ataupun tidak menyentuh semua aspek yang khusus itu, maka buku inilah yang lebih dulu diterbitkan. Hanya saja dalam perjalanan waktu ternyata buku tentang kehidupan keagamaan ini juga lebih menarik perhatian dunia ilmu pengetahuan. Apalagi kemudian ternyata pula sang penulis semakin menampilkan diri sebagai salah seorang teoretikus antropologi modern yang terkemuka.

Dalam buku kenang-kenangannya (tetapi uraiannya malah sangat padat dengan berbagai permasalahan teori), *After the Fact: Two Countries, Four Decades, One Anthropologist* (Harvard University Press, 1995) Clifford Geertz (1926–2006), sang pengarang, mengatakan bahwa ketika ia menyerahkan buku hasil penelitiannya tentang "Mojokuto" ini ke penerbit, ia memberi judul *The Religions in Java* (Agama-agama di Jawa). Tetapi penerbit tidak menyetujuinya. Penerbit menginginkan judul yang lebih "ramah" *The Religion of Java*. Ia menerima saja karena memang terasa agak netral, betapapun terasa aneh bunyinya

kalau diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia "baik dan benar", "*Agama Jawa*" ataupun dalam bahasa Indonesia yang kaku, *Agama (dari) Jawa*.

Tetapi sudahlah, sebab yang jelas ialah Geertz sesungguhnya—seperti dikatakannya dalam kalimat terakhir dari "pendahuluan" buku ini—berusaha melihat "apa yang tersembunyi di belakang pernyataan sederhana bahwa orang Jawa lebih dari 90 persen adalah Muslim". Jadi, secara formal memang ada satu "agama formal" yang menjadi perhatian utamanya. Selanjutnya ia mengatakan bahwa keinginannya bukanlah untuk menolak kesatuan agama masyarakat Jawa "tetapi untuk mengungkapkan realitas dari kerumitan, kedalaman dan kekayaan dari kehidupan spiritual mereka".

Realitas apakah yang ditemukan Geertz di bawah pernyataan umum "90 persen orang Jawa adalah Muslim" di kota kecil, "Mojokuto", yang dipakai sebagai gambaran mini ke-Jawa-an itu? Tetapi apa pulakah yang dimaksudkannya dengan "agama dalam kajian akademis"? Maka Geertz lebih dulu menentukan pemahaman akademis-nya tentang agama. Sebagai kajian akademis, khususnya antropologis, agama tidak bisa diartikan sama saja dengan pengakuan formal tentang hubungan manusia dengan konsep tentang sesuatu yang disucikan dan bahkan disembah. Ia ingin memahami apa arti dan fungsi agama dalam kehidupan sosial dan pribadi. Bukan ajaran formal agama, sebagaimana yang dinukilkan dalam kitab suci ataupun yang diajarkan oleh para ulama ataupun rohaniwan, tetapi suatu konsep kesucian yang diwujudkan dalam simbol yang dirasakan sebagai pancaran yang sah dari keyakinan yang dirasakan sebagai pancaran religius. Maka apakah arti dan fungsi dari simbol yang diyakini sebagai pantulan keyakinan religius yang "sah" itu dalam kehidupan sosial dan pribadi penganutnya? Memang dalam masa penelitian dan penulisan karyanya ini, Geertz, sang ilmuwan muda, masih bertolak dari pendekatan fungsionalis (sesuatu berada dalam realitas sosial dan kesadaran karena dirasakan mempunyai fungsi tertentu dalam kelanjutan kehidupan kemasyarakatan) yang sedang menjadi mode pada waktu itu. Hanya saja dalam buku ini ia telah mulai memperlihatkan tanda-tanda peralihan ke arah pendekatan yang lebih sesuai dengan hasil penemuannya di lapangan. Jadi, ia semakin menemukan pandangannya yang lebih orisinil. Dalam buku ini ia mulai memperlihatkan kecenderungan teoretis yang kemudian dirumuskannya dalam berbagai kesempatan. Ia kemudian melihat agama sebagai suatu "sistem simbol", yang membentuk pandangan tentang

dunia, dan "etos", yang membayangkan cita-cita, nilai-nilai, dan cara hidup. Karena itulah agama bukan saja bisa menentukan corak perasaan dan motivasi, tetapi bahkan juga memberi bimbingan bagi terwujudnya kesesuaian antara realitas dengan cara hidup. Maka dapatlah dipahami betapa pentingnya kedudukan ritual. Bukankah ritual tidak sekadar mengingatkan akan makna keyakinan dari keyakinan religius, tetapi juga sesungguhnya jembatan antara diri dengan sesuatu yang "di sana" yang diyakini mempunyai kekuatan tersembunyi.

Jika memang begitu halnya, apakah realitas keagamaan yang sesungguhnya berada di balik pernyataan rutin bahwa "90 persen orang Jawa itu Islam"? Maka ia pun lebih dulu melihat adanya tiga lingkungan sosial, yang sekaligus memantulkan tempat dan gaya hidup yang tampak berbeda-beda, yaitu wilayah pedesaan, pasar, dan kantor pemerintahan. Ia tidak hanya melihat adanya tiga corak tekanan utama dalam gaya dan tata kehidupan—petani, pedagang, dan pegawai—tetapi juga sistem perilaku sosial dan bahkan individu yang berbeda-beda. Ia melihat dan mencatat sistem simbol, yang diwujudkan dalam pola perilaku yang memancarkan keragaman dari nuansa keagamaan. Bertolak dari tinjauan awal ini ia pun menela'ah dan mendalami semua hal yang dilihat dan diamatinya selengkap dan seteliti mungkin. Dalam proses penelitian ini tidak jarang dan bahkan teramat biasa Geertz "mempersilakan" atau "membujuk" peserta dari peristiwa kebudayaan yang diamatinya—informan-nya —untuk berkisah dan menerangkan tentang maksud dan makna hakiki dari semua hal itu. Apakah makna simbolik di belakang peristiwa yang memantulkan nuansa keagamaan yang disaksikannya itu? Apakah pula sesungguhnya yang dianggap benar dan sah dan apa pula corak "kebenaran" yang harus dipahami? Maka tinggallah Geertz menguraikan semuanya selengkap mungkin segala hal yang dilakukan dan dikerjakan masyarakat dan para aktor sosial yang dipelajarinya itu.

Setelah ia melihat, bahkan berkali-kali, dan merekam dalam catatannya segala sesuatu mengenai apa yang disebut masyarakat "*slametan*", ia pun bertanya tentang maksud dari kesemua rentetan kejadian dari peristiwa itu. Seorang tokoh masyarakat pun menerangkan padanya, "Kalau Anda mengadakan *slametan*", katanya, "tidak ada orang yang merasa lain dari orang lain. Jadi mereka tidak mau bercerai-berai. Lagipula *slametan* melindungi Anda dari roh-roh, jadi roh ini tidak akan mengejutkan Anda." Dengan keterangan ini maka Geertz pun

bisa memahami apa maksud *slametan* itu. Pemahaman ini bertambah dalam juga karena ia menanyai orang lain. Maka ia pun merumuskan kesemuanya dalam untaian kata yang menarik juga.

Dengan begini, buku yang dihasilkannya bukan saja tampil sebagai sebuah monografi yang sangat lengkap, tetapi juga sebuah teks akademis yang teliti menguraikan dan menerangkan berbagai corak perilaku keagamaan dan bahkan juga usaha peneguhan ikatan kemasyarakatan. Maka kita, sang pembaca pun, bisa juga berhadapan dengan berbagai macam perilaku sosial, sebab dalam buku ini Geertz merekonstruksi sekian banyak corak upacara keagamaan—mulai dari yang kental memancarkan suasana kekudusan—ketika kehadiran sesuatu yang dianggap sakral dan berada di luar panca indra sedang dihadapi—bahkan sampai juga pada berbagai bentuk kesenian, yang memancarkan rasa keindahan yang dapat dinikmati bersama. Dan ia pun tidak pula lupa meminta anggota masyarakat yang melakukannya atau yang hanya menikmati berbagai corak perilaku sosial yang ingin mengatakan "sesuatu tentang sesuatu" ini, untuk bercerita tentang hal-hal yang mereka lakukan atau ikuti itu.

Golongan pertama yang diuraikan Geertz secara mendalam dalam buku ini ialah struktur kehidupan sosial dan orientasi serta perilaku yang memancarkan hubungan keagamaan dari kelompok sosial yang memantulkan suasana dan tata kehidupan pedesaan. Dalam rekonstruksi antropologis tentang pola perilaku keagamaan golongan sosial ini Geertz melihat kecenderungan yang bersifat animistis. Dengan *slametan* sebagai pusat upacara, golongan ini sibuk juga memperhatikan hubungan mereka dengan segala corak "orang halus"—memedi, lelembut, tuyul, dan demit.

Sedangkan yang kedua secara sosiologis boleh dikatakan sebagai golongan yang menguasai pasar dan mereka boleh dikatakan ta'at menjalankan ajaran Islam. Mereka shalat pada waktunya, berpuasa dan merasakan makna sosial dan religius dari peristiwa *riyaya*. Dalam bagian yang menguraikan kehidupan keagamaan golongan sosial ini, Geertz mengadakan rekonstruksi sejarah penyebaran Islam dan dinamika pemikiran Islam, yang akhirnya menghasilkan tumbuhnya dua organisasi sosial-keagamaan yang terkemuka, NU dan Muhammadyah. Ia berkisah tentang pesantren dan sekolah yang berdasarkan Islam dan sebagainya. Memang kalau dibanding-banding uraian Geertz tentang golongan inilah yang paling bernuansa sejarah. Maka tidaklah sukar

untuk menebak bahwa pemahamannya tentang dinamika golongan ini merupakan salahsatu faktor yang menyebabkannya kemudian mengadakan studi perbandingan dengan situasi di Maroko.

Ketika menguraikan golongan ketiga Geertz mendapat kesan adanya kecenderungan yang bernuansa Hinduistis. Golongan sebenarnya bisa juga dianggap sebagai mewakili—jika saja istilah seorang antropolog Amerika (Redfield) boleh dipakai—"*great tradition*" (tradisi besar Jawa) yang bermuara di kraton. Golongan ini sibuk dengan segala macam corak etiket sosial—mulai dari bahasa yang bertingkat-tingkat sampai tata perilaku yang terjaga. Kesemuanya memperlihatkan juga kesadaran akan perbedaan status. Tetapi jika para petani sibuk dengan *slametan* dan pedagang lebih suka ke masjid dan naik haji, maka mereka yang mempunyai status sosial tradisional yang lebih tinggi ini lebih dekat dengan ajaran dan praktik kebatinan. Tidak kurang pentingnya ialah fakta bahwa golongan ini tidak saja menampilkan diri sebagai penikmat dan bahkan pemelihara kesenian klasik Jawa, tetapi juga melibatkan diri dalam suasana seni populer kekotaan, yang memantulkan suasana Indonesia modern.

Tetapi siapakah aktor-aktor atau golongan-golongan yang bermain di atas panggung antropologi, yang ternyata juga memantulkan suasana kesejarahan ini? Kalau saja yang dilihat hanya kerja utama mereka, maka tentu bisa ditebak bahwa sebagian besar penduduk pedesaan itu adalah petani, sedangkan yang paling aktif di pasar tentulah para pedagang, dan bekerja di kantor-kantor pemerintah tentu saja para pegawai dan pejabat. Jika yang pertama memperlihatkan kecenderungan animistis dalam pola ritualnya, sedangkan yang kedua berusaha menampilkan diri sebagai golongan yang mencoba sepatuh mungkin mengikuti ajaran syariah Islam, maka yang ketiga adalah boleh dikatakan sebagai penerus kebesaran kebudayaan Jawa yang Hinduistis. Jadi, meskipun tidak bersifat eksklusif, boleh dikatakan masing-masing golongan mempunyai kecenderungan keagamaan—sistem simbol—yang berbeda-beda. Tetapi siapakah mereka? Maka penamaan Geertz atas ketiga golongan inilah yang dengan begitu saja menyebabkannya langsung menjadi sasaran ilmuwan Indonesia (antara lain Koentjaraningrat). Sebelum rekonstruksi akademisnya tentang masyarakat penganut "agama"—agama dalam pengertian akademis yang diperlihatkannya, ia pun dikritik karena telah mencampur-adukkan kategori dari orientasi kultural dan keagamaan dengan sistem stratifikasi sosial.

Tidak ada yang mempersoalkan Geertz ketika ia menyebut penduduk desa yang menjadikan *slametan* sebagai pusat aktivitas keagamaan mereka sebagai golongan *abangan*. Semua juga tahu bahwa *slametan* bagi kelompok sosial ini sangat penting, meskipun secara statistik mereka selalu saja dianggap sebagai ummat Islam. Tetapi ketika Geertz menamakan mereka yang mempunyai kecenderungan ke-Islam-an yang kental sebagai golongan *santri*, maka masalah pun muncul. Bukan saja dalam tradisi konsep *abangan* biasa dipertentangkan dengan *mutihan*—jadi "merah" lawan "putih"—sedangkan kata *santri* dalam tradisi Jawa berarti mereka yang belajar di pesantren. Jadi, *santri* adalah anak muda yang masih belajar berbagai cabang ilmu keagamaan Islam. Tetapi ketika kata ini dijadikan sebagai nama dari orientasi keagamaan, maka kekacauan semantik pun telah terjadi. Apalagi kata *priyayi* yang dipakai Geertz sebagai identifikasi dari golongan ketiga. Maka tiba-tiba profesi kepegawaian pemerintah (suatu golongan yang diperbesar di masa kolonial) dan tingkat atas dalam sistem hierarki dari status sosial tradisional telah dengan begitu saja menjadi nama dari golongan yang disebut Geertz mempunyai kecenderungan religius yang bersifat "Hinduistis".

Sepintas lalu kritik ini memang sangat mengena sasaran. Bukankah dengan penamaan yang dilakukannya Geertz telah mencampur-adukkan kategori sosial? Tetapi jika dibaca dengan teliti tampaklah bahwa Geertz sangat sadar akan makna dari ketiga kata yang dipakainya itu. Hanya saja ia dengan sengaja—bahkan merasa bebas—untuk memberi nama yang dianggapnya sesuai dengan golongan-golongan yang mempunyai orientasi keagamaan yang dikisahkannya itu. Golongan ini katanya, "saya namakan *santri*". Jadi, ia memberi nama dengan mengambil istilah yang artinya paling mendekati situasi dan orientasi kultural dan keagamaan yang biasa dipakai dalam masyarakat Jawa. Karena itu, janganlah heran kalau kemudian ilmuwan atau komentator sosial bisa merasa enak saja memakai kata *santrinization*—santrinisasi—sebagai istilah ilmiah ketika mengatakan tentang pelebaran wilayah kultural yang semakin mendekati tradisi Islam di kalangan masyarakat Jawa. Gejala sosial inilah yang rupanya dilihat para peneliti dan pengamat setelah Orde Baru semakin kukuh berkuasa. Mereka yang membaca karya Geertz ini kemudian tahu juga bahwa nama sesungguhnya dari "Mojokuto" itu ialah Pare, sebuah kota kecil di Jawa Timur.

Tetapi terlepas dari masalah penamaan yang dirasakan kontroversial ini, bayangkanlah apa yang terjadi ketika hasrat politik, yang ditempa dan dibentuk oleh wacana ideologis yang saling bertabrakan, telah semakin mempengaruhi kehidupan sosial. Apakah yang terjadi kalau bukannya intensifikasi dari kecenderungan kultural masing-masing? Maka siapakah yang akan heran kalau dalam konteks masyarakat yang dilukiskan Geertz inilah persaingan politik semakin meruncing. Ketika sebuah peristiwa dahsyat yang langsung menusuk segala keseimbangan yang dijaga dengan penuh kecurigaan maka "terjadilah apa yang harus terjadi". Akibatnya, sampai kini pun bangsa masih juga belum terbebas sepenuhnya dari dendam sejarah yang sempat tertanam.

III

Kalau diingat-ingat memang harus diakui juga bahwa buku yang bermutu tidak mudah "mati" bahkan bisa saja sangat enggan untuk "mati" atau, dengan pilihan kata yang lebih wajar, tidak mudah untuk dilupakan. Pertanyaan yang lebih mendesak ialah buku apakah yang dihadapi kini? Dalam perjalanan waktu *The Religion of Java*, judul asli dari buku ini, secara resmi ataupun bukan telah diakui sebagai salahsatu buku klasik dalam studi Indonesia, bahkan juga Asia Tenggara. Dalam terbitan khususnya *Sojourn* (*Journal of Social Issues in Southeast Asia*), majalah ilmiah tiga bulanan, terbitan Institute of Southeast Asian Studies (Singapore) (Volume 24, Number 3, April, 2009), melaporkan bahwa buku ini terpilih sebagai salahsatu dari " top 14" (rupanya ada buku-buku yang mendapat nilai yang sama, sehingga rencana menentukan "top 10" gagal) dari 40 buku yang dicalonkan para ilmuwan yang diminta sebagai juri sebagai *The Most Influential Books of Southeast Asian Studies*—buku yang paling berpengaruh dalam kajian Asia Tenggara. Maka tidaklah mengherankan kalau kemudian, sesudah buku ini terbit, nama Clifford Geertz (1926–2006), sang pengarang, tidak saja semakin bersinar sebagai ilmuwan yang ahli tentang sejarah dan kebudayaan Indonesia (khususnya Jawa dan Bali) dan kemudian juga Maroko. Namanya pun berkibar juga sebagai salah seorang teoretikus antropologi yang paling terkemuka di dunia akademis. Teori dan pendekatan akademis yang diperkenalkannya—seperti antara lain melihat kejadian aktual sebagai simbol dari sesuatu yang lebih fundamental dalam kebudayaan—menjadi bahan pembahasan dan malah juga perdebatan akademis.

Tidak kurang dari delapan buku (yang paling terkenal ialah *Agricultural Involution, Negara, Peddlers and Princes*) tentang Indonesia (Jawa dan Bali) *Islam Observed* (studi perbandingan Indonesia, khususnya Jawa dan Maroko) yang telah ditulisnya. Buku tentang sistem kekerabatan Bali ditulisnya bersama isterinya (Hildred Geertz). Kumpulan tulisannya yang bersifat teori yang paling terkenal ialah *The Interpretation of Cultures* (1973).

Akhirnya, terasa juga betapa sukarnya membebaskan diri dari sebuah khayal yang nakal tetapi menggelitik, kalau sebuah karya ilmiah yang mengasyikkan telah selesai dibaca. Kalau Geertz benar—dan tampaknya ia tidaklah salah—bahwa ada tiga kecenderungan besar dan berpengaruh dalam kehidupan keagamaan di kalangan masyarakat Jawa, apalagi ketika berbagai asumsi kultural dirumuskan sebagai ideologi partai, maka bagaimanakah terlupakan konsep keutuhan NASAKOM sebagai landasan kehidupan politik? Jangan-jangan ketika mengharuskan—ya, mengharuskan—bangsa dan negara dalam suasana "*a summary of many revolutions in one generation*", yang diajarkannya di saat-saat ia lebih suka disebut Pemimpin Besar Revolusi, Bung Karno tidak teringat pada seruannya di masa muda (1926) ketika ia menampilkan artikel yang pantas dianggap sebagai salahsatu klasik dalam sejarah pergerakan kemerdekaan, yang menyerukan persatuan "Nasionalisme, Islam dan Marxisme". Jangan-jangan keharusan struktur politik dengan pilar NASAKOM itu karena ia membayangkan apa jadinya kalau proses ideologisasi dan politisasi telah semakin menggerogoti kehidupan sosial politik dari tiga golongan yang dikisahkan Geertz. Jangan-jangan..., tetapi sudahlah.

Buku yang kreatif memang bisa juga memancing ingatan dan pikiran yang kadang-kadang datangnya tidak sengaja. Jadi bagaimana kesimpulannya?

"*Wallahualam*", adalah jawaban yang paling tepat.

Taufik Abdullah
Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia

Daftar Isi

Bagian Tiga: Varian "Priyayi"

Bagian Empat: Kesimpulan: Konflik dan Integrasi

Lampiran

Pengantar Penerbit

The Religion of Java pertama kali diterbitkan pada 1960 dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia pada 1980 oleh Penerbit Pustaka Jaya. Selang 20 tahun kemudian buku ini tidak pernah dicetak ulang meski buku ini tetap dijadikan pegangan oleh masyarakat luas yang mencari informasi terkait dengan Jawa. Oleh sebab itu, kami mulai mencari-cari kontak untuk mendapatkan hak cipta penerbitan buku ini kembali dalam bahasa Indonesia.

Kontak pertama kami adalah dengan Hildred Geertz berkat bantuan Degung Santikarma. Kemudian, kami mendapat informasi bahwa hak penerbitan karya-karya Geertz ada di tangan Karen Blu. Setelah menunggu cukup lama, akhirnya Karen Blu membalas email kami. Senang sekali karena dia memberikan hak cipta penerbitan buku ini tanpa biaya apa pun. Hanya saja kami harus mengirim pemberitahuan kepada yang pertama kali menerbitkan *The Religion of Java*.

Selanjutnya, kami menghubungi University of Chicago Press untuk memberitahukan rencana penerbitan buku ini. Mereka menjawab bahwa yang lebih tepat diberitahu adalah Massachusetts Institute of Technology yang mensponsori penelitian tentang kehidupan masyarakat Jawa kontemporer. Kami pun mengirimkan surat ke MIT sebagai pihak yang menyatakan bahwa *The Religion of Java* adalah buku pertama dari seri penerbitan yang mereka programkan.

Pindah ke soal penerjemahan buku *The Religion of Java*, kami memakai terjemahan yang telah dikerjakan oleh Aswab Mahasin dan Bur Rasuanto yang sebelumnya telah digunakan oleh penerbit Pustaka Jaya. Kami berterimakasih akhirnya dapat menghubungi Muassis Andang Perdana dari keluarga Aswab Mahasin dan Sati Rasuanto dari keluarga Bur Rasuanto yang menyambut baik pemakaian kembali karya terjemahan yang telah dikerjakan almarhum ayahnya. Kami juga berterimakasih kepada Ajip Rosidi dari penerbit Pustaka Jaya yang dapat mengerti dan memberi jalan penerbitan ulang buku klasik ini. Tak lupa juga kami menyampaikan terimakasih kepada Profesor Dr. Taufik Abdullah yang sudah meluangkan waktunya untuk menuliskan pengantar untuk buku ini.

Ucapan Terimakasih

Mengingat proyek riset yang menjadi dasar buku ini berlangsung hingga enam tahun, baik di Indonesia maupun Amerika Serikat, maka jumlah orang yang telah memberikan bantuan yang berharga untuk menyelesaikan buku ini sangat banyak. Di sini, saya hanya bisa menyebut sebagian kecil dari mereka, kepada siapa saya merasa berutang budi.

Kepada Alice Dewey, Donald Fagg, Rufus Hendon, Jane Hendon, Robert Jay, Anne Jay, Edward Ryan dan Anola Ryan, teman-teman sejawat di tim riset lapangan, saya berutang budi baik secara profesional maupun pribadi kepada mereka. Setelah saling tukar gagasan dan data dengan mereka nyaris secara terus-menerus selama beberapa tahun yang lalu, tidaklah mudah bagi saya untuk memisahkan dalam laporan ini, mana yang sebenarnya berasal dari saya sendiri dan mana yang saya pelajari dari mereka, walaupun untuk pola umum penyusunan serta analisisnya, sudah tentu itu menjadi tanggungjawab saya sendiri. Khususnya isteri saya, Hildred Geertz, yang juga merupakan anggota tim itu, telah ikut membentuk perkembangan karya ini di setiap fasenya, mulai dari pengumpulan data, analisis data, sampai kepada penulisan buku ini.

Kepada Center for International Studies, Massachusetts Institute of Technology, yang mengelola bantuan dana yang diberikan oleh Ford Foundation, saya juga menyampaikan terimakasih. Terutama kepada Dr. Douglas L. Oliver, yang mengusulkan proyek riset ini, Dr. Max Millikan, Direktur Center dan Bapak Richard Hatch, direktur publikasi, yang sangat membantu saya sepanjang penggarapan proyek ini.

Memilih orang Indonesia untuk menyampaikan terimakasih adalah tugas yang lebih sulit lagi, karena kebaikan budi, kesabaran dan kesediaan membantu yang pernah mereka berikan kepada saya nyaris universal di antara ratusan orang yang pernah berhubungan dengan kami di negeri itu. Tuanrumah resmi kami adalah Pemerintah Indonesia dan Universitas Gadjah Mada di Yogyakarta serta terkait dengan hal ini, saya ingin menyampaikan terimakasih kepada Bapak Suwarno,

Atase Kebudayaan Kedutaan Besar Indonesia pada saat pengaturan awal proyek ini dilakukan, Profesor Sardjito, Presiden Universitas Gadjah Mada, Bapak Abdur Rachman, waktu itu Sekretaris Residen Kediri dan R.M. Soemomihardjo, Wedana "Mojokuto". Kepada orang Indonesia lainnya, yang tentu lebih tak dikenal, di Mojokuto maupun di tempat lain, yang dengan cara yang tak terhitung jumlahnya, telah membantu pekerjaan saya, saya sampaikan terimakasih. Saya berharap, semoga buku ini dengan suatu cara bisa memberikan sumbangan bagi tercapainya aspirasi mereka untuk membangun "Indonesia Baru" yang kuat, stabil, makmur dan demokratis.

CLIFFORD GEERTZ
Berkeley, 1959

Pendahuluan

Mojokuto,[1] kota kecil di bagian tengah Jawa Timur tempat studi ini dilakukan, terletak di ujung paling timur dari sebuah persawahan yang besar dan beririgasi. Sebuah sungai yang melingkar, melintasi dataran itu, mengalir ke utara menuju Laut Jawa. Jaraknya setengah hari perjalanan dari Surabaya, kota terbesar kedua serta pelabuhan utama di Indonesia. Mojokuto menandai titik dimana daerah pedesaan yang datar dan subur mulai menanjak ke lereng gunung berapi yang menjulang di timur, yang letusan-letusan periodiknya memberikan kesuburan kepada daerah itu.

Sebagai pusat perdagangan, pendidikan dan pemerintahan untuk 18 desa di sekitarnya, kota ini berpenduduk sekitar 20.000 orang. Mereka terdiri atas 18.000 orang Jawa, 1.800 orang Cina dan selebihnya orang-orang Arab, India serta minoritas lainnya. Bentuk spasialnya ditentukan oleh pertemuan tiga jalan kelas dua yang beraspal buruk, satu dari Surabaya, satu dari ibukota kabupaten yang terletak sekitar 24 kilometer ke arah barat dan satu lagi dari sebuah kota besar di pedalaman yang terletak di balik pegunungan di sebelah timur.

Pada tiga sisinya, kota itu dilingkari oleh ribuan petak sawah kecil dengan pematang dari lumpur, kebanyakan tak lebih dari 25 meter persegi. Diairi pada musim hujan oleh sebuah sistem irigasi kuno berupa selokan, sumber air dan penampung air, yang disempurnakan dengan dam dari semen serta pintu air dari baja yang diperkenalkan oleh Belanda, daerah persawahan ini hampir seluruhnya ditanami padi untuk enam bulan setiap tahun. Pada musim kemarau yang kentara benar di Jawa Timur, tanah itu tak dibiarkan menganggur, tetapi ditanami jagung, kedelai, kacang, bawang, cabe, atau ketela rambat—biasanya dua atau tiga dari tanaman itu secara berganti-ganti. Hampir semua tanah yang dimiliki di sini kecil-kecil—di bawah 12.141 meter persegi—dan walaupun banyak juga sawah yang disewakan dengan bagi hasil, terutama di dekat kota, pemilik tanahnya tidak tinggal di daerah lain (*absentee*). Tanah mereka pun, dengan satu dua pengecualian yang tak terlalu mencolok, tidak lebih luas dari tanah para petani.

Pada sisi keempat kota Mojokuto, sebelah baratdaya, terdapat hutan dan tanah kering yang rekah-rekah, kebanyakan tak bisa diairi. Pada awal abad ini, di atas tanah itu pernah dibangun sistem perkebunan besar kopi, karet dan gula. Dimiliki dan dikelola oleh Belanda, tetapi digarap orang Jawa, jaringan perkebunan serta pabrik gula ini mempunyai dampak besar pada perekonomian Mojokuto sebelum perang. Mengingat kota ini baru didirikan menjelang akhir abad ke-19, maka interaksi antara sistem persawahan yang intensif serta berskala kecil yang dikerjakan oleh petani Jawa, dengan perkebunan tanaman komersial Belanda yang ekstensif dan berskala besar, telah membentuk sejarah perekonomian daerah ini hampir sejak masa permulaannya.

Sekarang Belanda telah meninggalkan Mojokuto, sistem perkebunan dan pabrik mereka digoncang oleh depresi serta dihancurkan oleh perang serta revolusi. Yang tersisa hanyalah kaum tani yang sangat terbiasa dengan uang serta barang-barang luar negeri, pengangguran besar-besaran di desa maupun kota dan sebuah ekonomi yang sangat kompleks dimana minoritas Cina menguasai jalur utama perdagangan. Orang Cina merupakan jantung sistem peredaran ekonomi di Mojokuto, menyalurkan barang-barang yang kebanyakan diimpor, melalui saluran utamanya, menyedot kembali barang-barang, yang sebagian besar merupakan hasil pertanian, melalui saluran-saluran kecilnya dan meneruskannya ke pusat-pusat kota besar untuk distribusi lebih lanjut. Kegiatan komersial orang Jawa hanya berarti di antara ujung kedua saluran itu—dimana keduanya berjalin menjadi sebuah jaringan yang kompleks dari urat-urat kapiler ekonomi yang kecil dan bercabang-cabang, yang terjalin dengan bagus sekali dan menyelusup ke celah-celah kecil kehidupan Pribumi.

Ada dua daerah bisnis, keduanya terdiri atas deretan toko kayu yang kecil dan terbuka seluruh pintu depannya, hampir semuanya dijalankan oleh orang Cina. Dalam toko itu kita jumpai berbagai alat dan perkakas, cat rumah, berbagai jenis bahan pangan, barang-barang perhiasan, gigi palsu, onderdil mobil serta sepeda, bahan bangunan, tekstil dan obat-obatan—dari obat-obat sulfa sampai tanaman berkhasiat: lidah buaya dan kumis kucing. Yang lebih penting lagi dilihat dari sisi kekuasaan ekonomi adalah kontrol orang Cina atas perdagangan hasil panen musim kemarau dari ladang-ladang orang Jawa. Penggilingan beras mereka juga memproses padi dari ladang-ladang itu (walaupun selama beberapa tahun yang lalu, sebagian besar pembelian beras itu dilakukan

atas dasar kontrak dengan pemerintah dan secara nominal berada di bawah pengawasan pemerintah). Orang Cina memiliki hampir semua truk dan kendaraan angkutan lainnya yang melaksanakan sebagian besar pengangkutan antarkota (dengan bis-bis dan kereta); mereka juga memiliki hampir semua becak yang mengangkut penumpang di dalam kota. Pabrik-pabrik skala kecil yang agak besar di kota dan luar kota—penggilingan beras, penggergajian kayu, pabrik soda, roti, arang—dengan sedikit sekali pengecualian, berada di tangan orang-orang Cina. Orang-orang Cina memiliki gedung bioskop serta teater tempat sandiwara Jawa dan mereka mengelola pasar malam ketika ada pasar malam di kota. Hanya satu larangan saja yang menghalangi mereka mendominasi keseluruhan perekonomian: mereka dilarang memiliki tanah pertanian oleh sebuah hukum Belanda yang diteruskan pada zaman Republik.

Toko-toko orang Jawa hampir semuanya kecil, berjumlah kurang lebih selusin, kebanyakan berada di daerah perdagangan kelas dua. Inti kehidupan perdagangan Pribumi adalah pasar, dimana tiap hari ratusan pedagang dan spekulan Jawa, baik profesional maupun semiprofesional, laki-laki maupun perempuan, tawar-menawar dengan sengit, dalam usaha mati-matian untuk memperoleh nafkah hidup atau sebagian nafkah dari perdagangan antarpribadi berksala kecil. Tekstil, persediaan pangan sehari-hari dan palawija mungkin merupakan bagian terbesar perdagangan itu; tetapi kancing baju, ikan asin, barang anyaman, keranjang, parfum, buku-buku agama, makanan yang sudah dimasak, kopi panas, meja serta kursi, jarum, pakaian jadi, daging, obat-obatan paten, barang dari kulit, payung, pot dan panci—pendeknya hampir semua barang yang bisa dibawa—setiap hari pindah dari tangan ke tangan dan memberi keuntungan (biasanya kecil) kepada seseorang.

Di pasar, kita bisa mencukur rambut, membetulkan sepeda, atau menambal celana kita sementara kita menunggu. Kita bisa menyewa sebuah tempat di bawah pohon atau sebuah jongko (kios) kayu dengan uang setali dan menjual rokok dengan harga satu sen di atas harga pembeliannya di toko Cina di seberang jalan. Kita bisa membeli sekeranjang jagung di pagi hari dan menjualnya di siang hari tanpa meninggalkan pasar untuk memperoleh untung dari kenaikan harga yang tipis sekali, yang terjadi saban hari selama pasar dibuka. (Kalau kita adalah sahabat atau kenalan-pembayar juru timbangan, kita bisa memperoleh untung dari berat jagung yang lebih besar ketika kita menjualnya daripada

ketika kita membelinya). Atau dengan dua rupiah sehari (dan modal beberapa ratus rupiah) kita bisa menjadi salah seorang aristokrat pasar dengan kios milik sendiri seluas tiga meter, menjual tekstil impor dan dalam negeri dengan harga lebih tinggi dari nilai sebenarnya, karena kita bisa membujuk seorang petani yang tak waspada untuk membelinya. Untuk orang Jawa di Mojokuto, baik penjual maupun pembeli, pasar adalah model kehidupan perdagangan yang sebenarnya, sumber dari hampir semua gagasan mereka tentang apa yang mungkin dan pantas dalam tingkahlaku ekonomi.

Di samping perdagangan kecil, tiga kegiatan lain di luar pertanian yang memainkan peran penting dalam sektor ekonomi orang Jawa: tenaga kerja kasar tanpa keahlian, kerja pertukangan dan perbaikan yang mandiri serta kerja kantoran kerah-putih. Buruh kasar, kalau mendapatkan pekerjaan, bisa dipekerjakan oleh orang Cina dalam penggilingan padi, tempat-tempat penjualan kayu atau perusahaan lain mereka; oleh pemerintah untuk memperbaiki jalan, membangun bendungan pengairan, atau menyapu jalan; atau oleh salahsatu industri kerajinan tangan orang Jawa yang tersebar di sana-sini dengan ciri "sekarang di sini, besok pindah lagi". Banyak yang bekerja di jalan kereta api berukuran sempit yang dilewati empat kereta penumpang berukuran pendek setiap harinya, untuk dihubungkan dengan jalur induk Surabaya, sekitar 24 kilometer di sebelah utara Mojokuto. Banyak juga yang menjadi pembantu orang-orang yang lebih kaya di kota, meskipun kepergian Belanda jelas mengurangi kesempatan kerja di bidang ini. Para tukang yang mandiri—tukang kayu, sopir, tukang batu, pandai besi, tukang jam, tukang cukur, penjahit—tersebar secara tak merata di seluruh kota, karena mereka umumnya bekerja di rumah mereka sendiri, menerima pekerjaan yang sesekali datang dan beralih dengan gelisah ke pekerjaan tanpa keahlian apabila dipaksa oleh tekanan ekonomi.

Pegawai kantor, guru serta pejabat pemerintah merupakan elite sosial dan intelektual di Mojokuto, pewaris tradisi politik dimana kemampuan baca-tulis hanya terbatas pada kelas bangsawan yang bersifat turun-temurun serta dilahirkan untuk memerintah dan karenanya, memperoleh kehormatan. Banyak tanda kasta lama dari para literati yang kini nyaris lenyap—payung-payung berwarna-warni sebagai lambang kepangkatan, tindakan bungkuk orang bawahan untuk menyentuh lutut atasan yang berdiri, pengumuman tentang keturunan dengan penggunaan gelar keraton, sikap malu-malu dan gagap petani di

depan pejabat pemerintah—tetapi sikap hormat dan ketundukan yang bersifat umum dari orang tak terpelajar kepada orang yang terpelajar tetap ada.

Jumlah kaum terpelajar meningkat agak cepat akhir-akhir ini dengan adanya perluasan sistem sekolah sesudah masa revolusi. Di Mojokuto, ada setengah lusin sekolah dasar negeri enam tahun, sekolah teknik negeri setara sekolah menengah pertama, tiga sekolah menengah atas swasta, sekolah negeri untuk pendidikan guru sekolah dasar serta berbagai sekolah swasta lain, termasuk sekolah dasar Cina dan Katolik. Lagipula, setiap desa di sekitar Mojokuto memiliki sekolahnya sendiri dan masih ada sejumlah sekolah agama bergaya-lama di wilayah yang baru saja disemimodernisasikan. Hasil dari perkembangan kegiatan pendidikan yang tiba-tiba ini ialah bahwa kelompok guru di satu pihak dengan pelajar lanjutan di pihak lain, menjadi dua kelompok sosial yang paling dinamis dan paling jelas batasannya dalam masyarakat. Dua kelompok ini mungkin adalah kelompok yang paling renggang ikatannya dengan masa lalu Jawa dan yang hubungannya dengan lapisan masyarakat lain, paling ambigu.

Ada dua jawatan pemerintah yang utama di Mojokuto, karena kota itu merupakan kota *kawedanan*[2] sekaligus kecamatan. Kecamatan, tingkat terbawah yang bisa dijangkau oleh birokrasi nasional yang seluruhnya diangkat, memerintah delapan belas desa, semuanya terletak dalam jarak sekitar 16 kilometer dari kota. Kawedanan memerintah lima kecamatan yang berdampingan, termasuk Kecamatan Mojokuto sendiri; selanjutnya kawedanan itu berada di bawah pemerintah daerah (kabupaten), yang ibukotanya ialah Bragang, sebuah kota yang dekat dengan Mojokuto. Di samping itu markas regional kepolisian negara terletak di Mojokuto, bukan di Bragang. Demikian juga dengan jawatan pegadaian negara dan rumah sakit untuk wilayah itu. Jawatan-jawatan yang berurusan dengan perbaikan jalan, pembangunan dan perawatan sistem irigasi, peningkatan pertanian dan pengurusan pasar menambah jumlah pegawai kerah-putih yang dipekerjakan atau setengah dipekerjakan oleh pemerintah, begitu pula kantor pos dan kantor perwakilan Departemen Agama setempat.

Lima jenis mata pencarian utama ini—petani, pedagang kecil, tukang yang mandiri, buruh kasar dan guru, administrator atau pegawai kerah-putih—mewakili penduduk Jawa di Mojokuto, yang dikelompokkan menurut kegiatan ekonomi mereka. Tipologi pola pekerjaan yang

terkristalisasi mencerminkan dasar organisasi sistem ekonomi kota ini, yang darinya tipologi ini dihasilkan. Demikian juga penggolongan penduduk menurut pandangan mereka—menurut kepercayaan agama, preferensi etis dan ideologi politik mereka—menghasilkan tiga tipe utama kebudayaan yang mencerminkan organisasi moral kebudayaan Jawa sebagaimana terwujud di Mojokuto, ide umum tentang ketertiban yang dengannya petani, buruh, tukang, pedagang atau pegawai membentuk perilaku mereka dalam segala bidang kehidupan. Tiga tipe kebudayaan ini adalah *abangan, santri* dan *priyayi.*

Menurut hemat saya, rupanya terdapat tiga inti struktur sosial yang utama di Jawa pada masa ini; desa, pasar dan birokrasi pemerintah—masing-masing digunakan dalam arti yang lebih luas daripada biasanya.

Desa Jawa sama tuanya dengan orang Jawa sendiri, karena sepertinya orang-orang Melayu-Polynesia yang pertama kali datang ke pulau ini sudah memiliki pengetahuan tentang pertanian. Evolusi desa Jawa sampai kepada bentuknya yang sekarang, pada setiap tahapnya diatur dan diekspresikan oleh sistem keagamaan yang kurang lebih terpadu; sistem kegamaan itu sendiri tentu saja juga mengalami perkembangan. Pada masa sebelum Hindu, yang mulai datang di pulau ini sekitar tahun 400 S.M. atau sebelumnya, agaknya jenis "animisme" yang masih lazim di kalangan suku- suku penyembah berhala di Malaysia membentuk keseluruhan tradisi agama yang ada; tetapi tradisi ini, selama berabad-abad, telah terbukti mampu menyerap ke dalam satu keseluruhan yang sinkretik, unsur Hinduisme maupun Islam, yang menyusulnya pada abad ke-15.

Demikianlah, dewasa ini sistem keagamaan desa lazimnya terdiri atas sebuah integrasi yang berimbang antara unsur-unsur animisme, Hindu dan Islam; sebuah sinkretisme dasar orang Jawa yang merupakan tradisi rakyat yang sebenarnya di pulau itu. Dasar utama peradabannya; namun, situasinya lebih kompleks dari ini, karena seperti yang akan kita lihat nanti, tidak hanya banyak petani yang tidak mengikuti sinkretisme ini, tetapi juga banyak orang kota—kebanyakan para petani kelas rendah yang tersingkir atau anak-anak petani yang tersingkir—mengikutinya. Tradisi keagamaan *abangan*, yang terutama sekali terdiri atas pesta keupacaraan yang disebut *slametan,* kepercayaan yang luas dan kompleks terhadap mahluk halus serta serangkaian teori dan praktik pengobatan, sihir serta magi, adalah subvarian pertama dalam sistem keagamaan umum orang

Jawa, yang akan saya uraikan di bawah nanti. Sistem ini diasosiasikan dengan cara yang luas dan umum dengan desa orang Jawa.

Substruktur sosial utama yang *kedua*, pasar, harus dimengerti dalam arti yang luas hingga mencakup seluruh jaringan hubungan dagang dalam negeri di pulau itu. Untuk bagian terbesar, aspek interlokal perdagangan ini berada di tangan orang Cina; aspek yang lebih lokal berada di tangan orang Jawa, sekalipun ada banyak keadaan yang tumpang-tindih. Pengaitan elemen perdagangan orang Jawa dengan versi Islam yang lebih murni daripada yang lazim di Jawa, bisa ditarik ke belakang sampai ke saat masuknya agama Timur Tengah itu ke Pulau Jawa. Pasalnya, agama itu masuk sebagai bagian dari perluasan dagang besar-besaran di sepanjang Laut Jawa, yang pada akhirnya dirangsang oleh kemunculan Abad Eksplorasi di Eropa. Kedatangan orang Belanda menghancurkan perdagangan orang Jawa yang ramai serta berkembang di pelabuhan-pelabuhan pantai utara—Surabaya, Gresik, Tuban dan lain-lain—sebagai bagian dari ekspansi ini. Namun, kultur dagang itu tidak mati sepenuhnya; ia bertahan hidup sampai sekarang, walaupun sudah banyak berubah dan melemah. Bangkitnya gerakan pembaruan Islam di Indonesia pada awal abad ini sebagai bagian dari gerakan nasionalis secara umum, yang pada 1945 akhirnya membuat Indonesia merdeka dari kekuasaan Belanda, menghidupkan kembali dan semakin mempertajam semangat untuk Islam yang lebih murni, yang tidak begitu terkontaminasi oleh animisme atau mistisisme, di antara elemen pedagang kecil dalam masyarakat Jawa.

Islam yang lebih murni itu merupakan subtradisi yang saya sebut *santri*. Walaupun dengan cara yang umum dan luas, subvarian *santri* ini dipertautkan dengan elemen dagang orang Jawa, ia tidak hanya berlaku bagi kalangan dagang saja. Demikian juga, tidak semua pedagang betul-betul merupakan pemeluk subvarian itu. Ada elemen *santri* yang kuat di desa-desa. Mereka seringkali berada di bawah pimpinan para petani yang lebih kaya yang sudah mampu naik haji ke Mekkah dan setelah kembali, mendirikan sekolah-sekolah agama. Pada pihak lain, pasar, khususnya sejak perang dan lenyapnya permintaan Belanda akan pelayan dan buruh kasar, penuh sesak oleh kerumunan pedagang kecil *abangan* yang mencoba mencari nafkah seadanya. Walaupun begitu, jumlah terbanyak dari pedagang yang lebih besar serta giat masih berasal dari kalangan *santri*. Tradisi keagamaan kalangan *santri* tidak hanya terdiri atas pelaksanaan ritual dasar Islam secara cermat

dan teratur—sembahyang, puasa, haji—tetapi juga mencakup seluruh organisasi sosial, kedermawanan serta politik Islam. Tradisi ini adalah subvarian kedua dari sistem keagamaan orang Jawa pada umumnya, yang akan saya uraikan nanti.

Ketiga adalah *priyayi*. Pada mulanya, *priyayi* hanya merujuk pada kalangan aristokrasi turun-temurun yang oleh Belanda dicomot dengan mudah dari raja-raja Pribumi yang ditaklukkan, untuk kemudian diangkat sebagai pegawai sipil yang digaji. Elite pegawai kerah-putih ini, yang ujung akarnya terletak pada keraton Hindu-Jawa sebelum masa kolonial, memelihara serta mengembangkan etiket keraton yang sangat halus, sebuah seni tari, sandiwara, musik dan puisi, yang sangat kompleks dan mistisisme Hindu-Buddha. Mereka tidak menekankan elemen animistis dari sinkretisme Jawa yang serba melingkupi seperti kaum *abangan*, tetapi tidak pula menekankan elemen Islam sebagaimana kaum *santri*, melainkan menitikberatkan pada elemen Hinduisme.

Di abad ini, posisi sosial dan politik yang diwariskan kelompok ini, sepanjang terkait dengan masyarakat asli Jawa (Belanda tentu saja menduduki posisi dominan sejati sampai masa revolusi), sudah makin lemah. Akses untuk masuk birokrasi sudah lebih mudah bagi kalangan yang sekalipun berketurunan rendahan, tetapi memiliki pendidikan yang baik dan pekerjaan "kerah-putih" non-pemerintah telah muncul dalam jumlah yang semakin banyak. Lagipula, pada kelompok "birokratik" inilah Belanda memiliki pengaruh akulturasi yang paling langsung, yang pada akhirnya melahirkan elite politik Republik Indonesia yang sangat sekuler, terbaratkan dan pada umumnya, agak antitradisi. Akibatnya, kultur keraton yang tradisional melemah.

Sekalipun demikian, varian *priyayi* tidak saja tetap kuat bertahan di antara elemen koservatif tertentu dari masyarakat, tetapi juga memainkan peran dasar dalam membentuk pandangan dunia, etika dan tingkahlaku sosial dari elemen yang bahkan paling terbaratkan dalam kelompok kerah-putih yang masih dominan. Sopan-santun yang halus, seni tinggi serta mistisisme intuitif, semuanya masih menjadi karakteristik utama elite Jawa; dan sekalipun sudah semakin menipis serta mengalami penyesuaian dengan keadaan yang telah berubah, gaya hidup *priyayi* masih tetap menjadi model tidak hanya untuk kalangan elite, tetapi dalam banyak hal, juga untuk seluruh masyarakat.

Abangan, yang merepresentasikan penekanan pada aspek animistis dari sinkretisme Jawa yang serba melingkupi dan secara luas terkait

dengan elemen petani; *santri*, yang mewakili penekanan pada aspek Islam dari sinkretisme dan umumnya dihubungkan dengan elemen pedagang (juga kepada elemen tertentu di kalangan tani); serta *priyayi*, yang menekankan aspek Hindu dan terkait dengan elemen birokratik—semua ini, dengan demikian, adalah tiga subtradisi utama yang akan saya gambarkan. Mereka bukan jenis yang diada-adakan, tetapi merupakan istilah dan penggolongan yang diterapkan sendiri oleh orang Jawa. Ketiganya mengindikasikan cara orang Jawa di Mojokuto memahami situasi, yang saya harapkan bisa terlihat dari kutipan yang panjang dari catatan lapangan saya, yang saya sertakan dalam teks. Semua kutipan ini barangkali tidak mutlak diperlukan untuk penggambaran sederhana mengenai agama orang Mojokuto, tetapi menurut saya, salahsatu ciri laporan etnografi yang baik—esei ini tidaklah lebih dari sebuah laporan—adalah bahwa si etnografer mampu mencari jalan ke luar dari datanya, untuk membuat dirinya sendiri jelas agar para pembaca dapat melihat sendiri bagaimana fakta-fakta itu kelihatannya dan dengan demikian, menilai kesimpulan serta generalisasi si etnografer dalam kaitannya dengan persepsi aktual si etnografer.

Jawa tak mudah dicirikan dengan satu label atau digambarkan di bawah satu tema yang dominan. Pulau itu lebih lama mengalami peradaban daripada Inggris yang selama lebih dari 1500 tahun telah menyaksikan orang-orang India, Arab, Cina, Portugis serta Belanda, datang dan pergi. Dewasa ini, Jawa memiliki jumlah penduduk yang termasuk paling padat di dunia, pertumbuhan kesenian yang paling tinggi serta pertanian yang paling intensif. Sungguh benar bahwa dalam menggambarkan agama sebuah peradaban yang begitu kompleks sebagaimana peradaban Jawa, pandangan tunggal sederhana mana pun pasti tidak memadai. Karenanya, pada halaman-halaman berikut, saya mencoba menunjukkan betapa banyak variasi dalam upacara, pertentangan dalam kepercayaan dan konflik dalam nilai-nilai, yang tersembunyi di balik pernyataan sederhana bahwa penduduk Jawa lebih dari 90% beragama Islam. Kalau saya, sebagai konsekuensinya, telah memilih penekanan pada keanekaragaman keagamaan di Jawa masa kini—atau lebih khusus lagi, di sebuah kompleks kota-desa di Jawa masa kini—maka maksud saya bukanlah untuk mengingkari dasar kesatuan keagamaan dari rakyat Jawa, atau lebih luas lagi, dari rakyat Indonesia pada umumnya. Namun, untuk membawa pulang, kenyataan tentang kompleksitas, kedalaman dan kekayaan kehidupan spiritual mereka.

Catatan:

[1] Uraian tentang kota ini pernah diterbitkan sebelumnya dalam bentuk yang pada dasarnya sama, sebagai bagian dari artikel saya, "Religious Belief and Economic Behavior in a Central Javanese Town: Some Preliminary Considerations", *Economic Development and Cultural Change*, Vol. 4, No. 2 (Januari, 1956), hal. 138–158.

[2] Ejaan kata Indonesia yang digunakan Geertz sebenarnya sesuai dengan ortografi resmi di zaman dia menulis buku ini pada 1950-an. Begitu pula, kata-kata Jawa dieja Geertz sesuai dengan sistem yang digunakan Balai Pustaka dalam terbitan-terbitannya yang berbahasa Jawa pada saat itu. Tapi, dalam terjemahan ini, semua ejaan itu diganti dengan ejaan Indonesia modern—*Editor*.

Bagian Satu
VARIAN ABANGAN

BAB I

Pesta Komunal *Slametan* Sebagai Upacara Inti

Di pusat seluruh sistem keagamaan orang Jawa terdapat sebuah upacara kecil, sederhana, formal, tidak dramatis dan hampir mengandung rahasia: *slametan* (terkadang disebut juga *kendurèn). Slametan* adalah versi Jawa dari apa yang barangkali merupakan upacara keagamaan paling umum di dunia, pesta komunal. Sama seperti di hampir semua tempat, ia melambangkan kesatuan mistik dan sosial dari mereka yang ikut serta di dalamnya. Handai-taulan, tetangga, rekan sekerja, sanak-keluarga, arwah setempat, nenekmoyang yang sudah mati serta dewa-dewa yang hampir terlupakan, semuanya duduk bersama dan karena itu, terikat ke dalam sebuah kelompok sosial tertentu yang berikrar untuk tolong-menolong dan bekerjasama.

Di Mojokuto, *slametan* menjadi semacam wadah bersama masyarakat, yang mempertemukan berbagai aspek kehidupan sosial serta pengalaman individual, dengan suatu cara yang memperkecil ketidakpastian, ketegangan dan konflik—atau setidaknya dianggap berbuat demikian. Perubahan bentuk kehidupan kota serta bagian pinggir kota pada abad ke-20 di Jawa menyebabkan *slametan* agak kurang efisien sebagai mekanisme integrasi dan agak kurang memuaskan sebagai sebuah pengalaman keagamaan bagi banyak orang, tetapi di antara kelompok yang digambarkan di sini sebagai *abangan*—petani-petani yang lebih tradisional serta kawan senasib mereka yang sudah terproletarisasi di kota—*slametan* masih tetap memiliki kekuatan dan daya tarik aslinya.

Slametan dapat diadakan untuk merespons nyaris semua kejadian yang ingin diperingati, ditebus atau dikuduskan. Kelahiran, perkawinan, sihir, kematian, pindah rumah, mimpi buruk, panen, ganti nama, membuka pabrik, sakit, memohon kepada arwah penjaga desa, khitanan dan permulaan suatu rapat politik, semuanya bisa menyebabkan adanya *slametan*. Tekanan

untuk masing-masing sedikit berbeda. Satu bagian atau bagian lain dari seluruh upacara itu dilakukan dengan intens dan meriah, sementara bagian lainnya agak dikendorkan. Suasana kejiwaannya mungkin berubah-ubah, tetapi struktur upacara yang mendasarinya tetap saja sama. Selalu ada hidangan khas (yang berbeda-beda menurut maksud *slametan* itu); dupa, pembacaan do'a Islam dan pidato tuanrumah yang disampaikan dalam bahasa Jawa tinggi yang sangat resmi (yang isinya tentu saja berbeda-beda menurut peristiwanya). Selalu terlihat tatakrama yang sopan serta sikap malu-malu, yang mengesankan bahwa sekalipun upacara itu ringkas dan tidak dramatis, sesuatu yang penting sedang berlangsung.

Pola Slametan

Kebanyakan *slametan* diselenggarakan di waktu malam, segera setelah matahari terbenam dan sembahyang maghrib dilakukan—oleh mereka yang mengamalkannya. Kalau peristiwanya menyangkut, katakanlah, ganti nama, panen, atau khitanan, tuanrumah akan mengundang seorang ahli agama untuk menentukan hari baik menurut hitungan sistem kalender Jawa. Kalau itu menyangkut kelahiran atau kematian, maka peristiwa itu sendiri yang menentukan waktunya. Siang hari digunakan seluruhnya untuk menyiapkan hidangan. Kaum perempuanlah yang melakukan ini: untuk sebuah pesta kecil, hanya anggota keluarga yang ikut serta, sedangkan untuk pesta yang lebih besar, sanak-famili akan diminta bantuannya. Upacaranya sendiri hanya dilakukan oleh kaum pria. Perempuan tinggal di *mburi* (belakang—yaitu, di dapur), tetapi mereka tentu saja mengintip lewat dinding bambu ke *ngarepan* (depan—yaitu, ruangan utama) di mana para pria duduk bersila di atas tikar melakukan upacara dan menikmati hidangan yang disiapkan para perempuan.

Semua pria yang diundang adalah tetangga dekat, karena dalam *slametan*, orang mengundang semua yang tinggal di daerah sekitar rumahnya. Dasar dari seleksi dan bahwa yang berada dalam jarak dekat dari rumah ke segala arah harus diundang, semata-mata teritorial; keluarga atau bukan, teman atau bukan, semua yang tinggal di situ harus datang. Mereka diundang oleh utusan tuanrumah (seringkali salahsatu anaknya sendiri) dalam waktu lima atau 10 menit sebelum *slametan* dimulai dan mereka harus segera datang serta membatalkan apa saja yang sedang mereka lakukan. Walaupun prosedurnya jelas serampangan,

hampir setiap orang datang. Pasalnya, sesudah matahari terbenam, hampir setiap orang di Mojokuto ada di rumah. Orang pada umumnya menyadari—walau tak seorang pun pernah mengatakannya—bahwa sebuah *slametan* akan dilakukan sebelum ia benar-benar dilangsungkan dan dengan demikian, sudah menunggu si utusan. Lagipula, orang Jawa memiliki semacam kesadaran waktu sela yang membuatnya gampang berpindah dari suatu kegiatan ke kegiatan lain dengan transisi yang pendek sekali.

Begitu tiba, setiap tamu mengambil tempat di atas tikar yang terbentang di lantai, duduk dalam posisi formal Jawa yang disebut *sila* (dengan dua kaki dilipat bersilang ke dalam di depan tubuh, sementara batang tubuh tegak lurus dan kaku). Sedikit demi sedikit ruangan itu dipenuhi oleh semerbak kemenyan yang terbakar, terdengar obrolan pelan selagi hadirin masuk ruangan dan mengambil tempat duduk (tanpa pengaturan khusus) dalam lingkaran besar di sekitar hidangan yang telah diletakkan di tengah. Bila semua sudah tiba dan lingkaran itu sudah penuh, maka upacara pun dimulai.

Tuanrumah membuka upacara dengan bahasa Jawa tinggi yang sangat resmi. *Pertama*, ia mengucapkan terimakasih atas kehadiran para tetangga. Ia berkata bahwa ia menganggap mereka sebagai saksi dari keikhlasan serta kesungguhan niatnya dan dari kenyataan bahwa ia menyelenggarakan upacara yang diharuskan untuk mewujudkan niat yang luarbiasa ini. Ia berharap mereka semua akan memperoleh berkah yang muncul dari upacara itu. *Kedua*, ia mengutarakan niatnya: ia menyampaikan maksud khusus dari *slametan* itu—anaknya sudah mengandung tujuh bulan, ini adalah hari Maulud Nabi, atau apa pun. Kemudian, ia menyebut maksud umum upacara itu. Yang ini selalu sama: agar dirinya, keluarga dan tamu-tamunya memperoleh ketenangan jiwa raga yang negatif serta khas, yang oleh orang Jawa disebut *slamet*, darimana upacara itu memperoleh namanya. Untuk maksud itulah, ia memohon kepada arwah-arwah di desa itu, laki-laki maupun perempuan. Akhirnya, ia minta maaf atas semua kesalahan yang mungkin ia buat dalam sambutan itu, kalau ada kata-katanya yang menyinggung hati dan kalau ada kekurangan dalam hidangan yang disuguhkan. Sepanjang sambutan itu, ia berbicara dengan nada datar, ritmik dan mekanik. Di tiap jeda, hadirin menyahut dengan khidmat, "*inggih*" —"ya".

Ketika tuanrumah telah menyelesaikan sambutan pembukaan yang formal ini, yang disebut *ujub*, ia meminta salah seorang yang hadir untuk

membacakan do'a dalam bahasa Arab. Sebenarnya, kebanyakan dari mereka yang berkumpul itu tidak tahu bagaimana cara berdo'a, tetapi tuanrumah selalu memastikan bahwa seseorang yang bisa membaca do'a hadir di situ. Pada peristiwa khusus, ia malah bisa mengundang *modin,* ahli agama desa yang resmi, untuk membaca do'a. Akan tetapi, ia biasanya hanya akan mengundang seorang teman yang dia tahu telah belajar di pesantren beberapa lama dan bisa membaca do'a Arab yang pendek-pendek (tetapi yang artinya, ia hampir tidak pernah bisa mengerti). Yang biasa digunakan adalah fragmen-fragmen dari Al Qur'an, seringkali *Al-Fatihah,* do'a pendek yang mengawali Al Qur'an, meski beberapa orang mungkin saja tahu do'a-do'a khusus. Pemimpin do'a membaca do'a atau ayat Al Qur'an, sementara tamu-tamu yang lain duduk dengan tapak tangan mereka menadah ke atas, mengarah ke langit serta wajah-wajah mereka pun menengadah pula seperti sedang menunggu anugerah Tuhan; atau, sebagai gantinya, mereka menatap tapak tangan masing-masing dan bahkan bisa membenamkan wajah mereka ke dalamnya. Pada tiap jeda do'a, mereka mengucapkan "*amin*", dan bila semuanya selesai, mereka mengusap muka seperti sedang mencoba membangunkan diri dari tidur. Untuk jasanya, si pembaca do'a memperoleh bayaran dalam jumlah kecil, yang disebut *wajib.*

Setelah upacara pembukaan selesai, irama datar do'a Arab telah mengimbangi sambutan bahasa Jawa yang iramanya mekanik dan tetap, maka suguhan hidangan pun dimulai. Setiap yang hadir (kecuali tuanrumah, yang tidak makan) menerima secangkir teh dan piring dari daun pisang yang berisikan setiap macam pangan yang dihidangkan di tengah tikar. Makanan itu jauh lebih baik dari makanan sehari-hari: biasanya ada beberapa macam daging, ayam atau ikan basah, ditambah aneka warna makanan yang dibuat dari beras atau bubur, masing-masing mengandung arti yang masih atau sudah tak diingat lagi oleh hadirin. (Dalam menyampaikan *ujub* seringkali tuanrumah menguraikan arti tiap makanan sebagai bagian dari pernyataannya tentang niat upacara itu). Hidangan itu tidak disuguhkan oleh tuanrumah, melainkan oleh seorang atau dua orang dari para tamu yang maju ke tengah lingkaran untuk mengisi berbagai piring. Bila setiap orang sudah memperoleh piring yang telah diisi, tuanrumah mempersilahkan mereka makan. Mereka pun menyuap nasi dan daging dengan tangan, makan dengan bergegas, tanpa bersuara—karena berbicara sambil makan dianggap membawa sial.

Sesudah setengah lusin suapan, atau setelah sekitar 10 atau 15 menit, satu per satu orang berhenti makan. Setelah semuanya berhenti, mereka minta izin untuk "mengikuti kehendak saya" (*nuwun sakersa*) dan setelah diizinkan, mereka meninggalkan rumah dengan membungkuk agar tidak menggagahi tuanrumah yang lagi duduk, kurang lebih 10 atau 15 menit setelah mereka datang. Kebanyakan makanan tidak habis termakan. Hidangan itu dibawa pulang, dibungkus dengan daun pisang, untuk dinikmati sendiri di rumah bersama isteri dan anak-anak. Dengan kepergian mereka, upacara *slametan* pun selesai.

Makna Slametan

Slametan, dengan demikian, merupakan upacara inti yang mendasar di sebagian masyarakat Mojokuto dimana pandangan dunia *abangan* paling menonjol. Pada beberapa peristiwa, misalnya, ketika memulai perjalanan, *slametan* mungkin mencakup keseluruhan upacara. Pada peristiwa lain, seperti pesta perkawinan, *slametan* boleh jadi sangat singkat, tertutup oleh berbagai macam ritus dan perbuatan upacara lain yang lebih teperinci sehingga kalau kita tidak memperhatikan dengan teliti, semuanya akan luput dari pengamatan. Pada peristiwa lain—kematian, misalnya—kedaruratan situasi bisa menyebabkan seluruh bagian upacara *slametan* ditiadakan samasekali. Karena semua atau hampir semua upacara *abangan* dalam arti tertentu merupakan variasi dari tema ritus yang mendasar ini, maka pengertian tentang makna *slametan* bagi mereka yang mengadakannya akan membawa serta pemahaman terhadap banyak segi dari pandangan dunia *abangan* dan menyediakan kunci bagi penafsiran terhadap upacara mereka yang lebih kompleks.

Mengapa orang Jawa menyelenggarakan *slametan*? Ketika saya menanyakan ini kepada seorang tukang batu berusia lanjut, ia mengajukan dua alasan: "Bila Anda mengadakan *slametan,* tak seorang pun merasa dirinya berbeda dari orang lain dan dengan demikian, mereka tidak mau berpisah. Lagipula, *slametan* menjaga Anda dari makhluk-makhluk halus sehingga mereka tidak akan mengganggu Anda". Kecenderungan untuk menyatakan implikasi dari tingkahlaku sosial dengan istilah-istilah psikologis, menurut efek akhirnya pada keseimbangan emosional seorang individu dan untuk menyatakan implikasi itu secara negatif, adalah khas. Dalam *slametan,* setiap orang diperlakukan sama. Hasilnya

adalah tak seorang pun merasa berbeda dari yang lain, tak seorang pun merasa lebih rendah dari yang lain dan tak seorang pun punya keinginan untuk mengucilkan diri dari orang lain. Juga, setelah kita menyelenggarakan *slametan,* arwah setempat tidak akan mengganggu kita, tak akan membuat kita merasa sakit, sedih, atau bingung. Sasaran-sasaran itu bersifat negatif dan kejiwaan—ketiadaan perasaan agresif terhadap orang lain, ketiadaan kekacauan emosional. Keadaan yang didambakan adalah *slamet,* yang oleh orang Jawa didefinisikan dengan kata-kata "*gak ana apa-apa*"—"tidak ada apa-apa" atau lebih tepatnya, "tak ada sesuatu yang akan menimpa (seseorang)".

Tetapi karena sesuatu mungkin saja terjadi serta hampir tak bisa dihindari, kalangan *abangan* yang menyadari hal ini, mempersonifikasi kemungkinan kemalangan ini dilihat dari sisi kepercayaan terhadap makhluk-makhluk halus dan mencoba mengatasi mereka melalui *slametan.* Di Jawa, kata salah seorang informan saya, dengan pandangan relativisme budaya Jawa yang umum, makhluk-makhluk halus itu memang sangat mengganggu: "Saya tidak tahu bagaimana di Amerika, tetapi di sini, mereka selalu menimbulkan kesulitan" Alasan untuk hal ini, tak pelak lagi, adalah karena jumlah arwah lebih banyak di Jawa—di sekitar rumah (khususnya di kakus), di tempat-tempat yang tidak biasa, di sekitar kuburan, di reruntuhan Hindu dan hutan belantara penuh sesak dengan mereka. Kemenyan serta bau makanan di tempat *slametan* dianggap sebagai makanan buat makhluk-makhluk halus itu, agar mereka jadi jinak dan tidak akan mengganggu yang hidup. Sebagaimana dikatakan oleh seorang Jawa:

> Dalam *slametan,* segala jenis makhluk halus duduk bersama kita dan mereka juga ikut menikmati makanan. Karenanya, makanan itulah yang menjadi inti *slametan,* bukan do'anya. Makhluk-makhluk halus tersebut menyantap bau makanan. Itu sama seperti pisang ini. Saya mencium baunya, tetapi ia tidak hilang. Itulah kenapa makanan itu masih tertinggal untuk kita setelah makhluk-makhluk halus tersebut memakannya.[1]

Catatan:

[1] Bait kutipan ini dan bait-bait lain yang dikutip dalam teks ini tanpa referensi sumber, adalah transkripsi dari catatan lapangan penulis.

BAB 2

Kepercayaan Terhadap Makhluk Halus

Seorang tukang kayu muda, yang lebih sistematis dalam menguraikan hal-hal itu daripada orang Jawa pada umumnya, mengisahkan kepada saya bahwa ada tiga jenis makhluk halus yang utama: *memedi* (secara harfiah berarti tukang menakut-nakuti), *lelembut* (makhluk halus) dan *tuyul*.

Memedi hanya mengganggu orang atau menakut-nakuti mereka, tetapi biasanya tidak menimbulkan kerusakan serius. *Memedi* laki-laki disebut *gendruwo* dan yang perempuan disebut *wéwé* (kawin dengan *gendruwo*, mereka selalu terlihat menggendong anak kecil dengan selendang di pinggang, sebagaimana ibu-ibu manusia). *Memedi* biasanya ditemukan pada malam hari, khususnya di tempat-tempat yang gelap dan sepi. Seringkali mereka tampak dalam wujud orangtua atau keluarga lainnya, hidup atau mati, kadang-kadang malahan menyerupai anak sendiri. Tukang kayu itu masih ingat, bahwa beberapa tahun yang lalu seorang anak hilang di sekitar daerah itu. Orang mencari ke mana-mana sepanjang minggu. Dan ketika mereka akhirnya menemukan anak itu, ia sedang bersembunyi di belakang rumah dalam keadaan sangat ketakutan untuk berbicara, karena ia melihat *gendruwo* yang mengambil bentuk bapaknya. "Bapak"-nya ini sedang duduk di puncak sebuah pohon dan mengencingi anak itu. Sebenarnya, kata si tukang kayu, anak itu tidak perlu demikian takut; makhluk halus itu tidak berbahaya samasekali dan hanya suka menakut-nakuti.

Lelembut, berbeda dengan *memedi,* dapat menyebabkan seseorang jatuh sakit atau gila. *Lelembut* masuk ke dalam tubuh orang dan kalau orang itu tidak diobati oleh seorang *dukun* asli Jawa, ia akan mati. Dokter-dokter Barat tidak bisa berbuat apa-apa terhadap penyakit atau kegilaan yang disebabkan oleh *lelembut;* hanya *dukun* yang bisa menyembuhkannya. *Dukun* sering bisa mengatakan di bagian tubuh

mana *lelembut* itu masuk dan dapat mengeluarkannya dengan memijat tempat itu saja—misalnya kaki, lengan, atau bagian punggung. Karena *lelembut* samasekali tidak tampak, dia juga tidak mengambil wujud salah seorang keluarga, tetapi mereka ini sangat berbahaya bagi manusia.

Jenis terakhir, *tuyul,* adalah makhluk halus anak-anak, "anak-anak yang bukan manusia". Tukang kayu itu menunjuk kepada dua orang anak berumur tiga tahun yang sedang berdiri mendengarkan percakapan kami dan berkata, "*Tuyul* menyerupai anak-anak ini, hanya mereka bukan manusia tetapi makhluk halus anak-anak." Mereka tidak meng-ganggu, menakuti orang atau membuatnya sakit; sebaliknya, mereka sangat disenangi manusia, karena membantu manusia menjadi kaya. Kalau orang ingin berhubungan dengan mereka, ia harus berpuasa serta bersemadi; tak lama kemudian, orang itu akan bisa melihat mereka dan untuk selanjutnya, bisa mempekerjakan mereka buat kepentingannya sendiri. Kalau orang mau kaya, ia bisa menyuruh mereka mencuri uang. Mereka bisa menghilang dan bepergian jauh hanya dalam sekejap mata hingga tidak akan mengalami kesulitan dalam mencari uang untuk tuannya.

Satu jenis tuyul lain disebut dengan *mentèk.*[1] Mereka pun anak-anak kecil yang tak berpakaian samasekali; sementara orang mengatakan mereka itu saudara sepupu *tuyul. Mentèk* tinggal di sawah. "Misalnya", demikian kata tukang kayu itu, "Anda dan saya memiliki sawah. Saya mempunyai *mentèk* yang saya peroleh sesudah berpuasa dan bersemadi. Saya menyuruh dia menyerap butir-butir padi Anda dan memindahkannya ke dalam padi saya. Ketika panen tiba, batang padi Anda kosong, sedangkan kepunyaan saya penuh, dua kali lebih gemuk. Tentu saja ini bukan perbuatan yang baik. Kelak, sesudah mati, saya harus berhadapan dengan Tuhan dan menerima hukuman. Namun, selagi hidup, memang menyenangkan kalau Anda memiliki *tuyul*".

Tidak ada ajaran mengenai hal ini. Pandangan tukang kayu itu adalah pendapatnya sendiri dan walaupun pendapat ini secara kasar mirip, detail-detail tentang makhluk halus berbeda dari satu orang ke orang lain. Ada banyak pembicaraan dan perdebatan tentang dunia makhluk halus. Meski terdapat kesepakatan tentang keberadaan dan pentingnya makhluk adikodrati (yang sebagai suatu kelompok, disebut *bangsa alus*), tetapi setiap orang tampaknya mempunyai pendapat sendiri mengenai sifat dasarnya serta pengalaman pribadi untuk membuktikannya. Kepercayaan kalangan *abangan* di Mojokuto

terhadap makhluk halus bukanlah bagian dari sebuah skema yang konsisten, sistematis dan terintegrasi, tetapi lebih berupa serangkaian imaji yang berlainan, konkret, spesifik serta terdefinisikan secara agak tajam—metafora-metafora visual yang tidak terkait satu sama lain memberi bentuk kepada berbagai pengalaman yang kabur dan yang kalau tidak demikian, tidak akan dapat dimengerti.

Memedi: Makhluk Halus yang Menakut-nakuti

Memedi adalah jenis makhluk halus Jawa yang paling mudah dipahami orang Barat, karena ia hampir persis sama dengan apa yang kita sebut sebagai "*spooks* (hantu)". Dalam kenyataannya, beberapa di antaranya menunjukkan tanda adanya peminjaman dari sumber-sumber Eropa: *jrangkong,* yang berupa manusia "tanpa daging", yaitu tengkorak; *wedon,* makhluk halus dalam bungkus kain putih yang sama seperti *ghosts* (hantu) di Barat. *Memedi* yang terus-menerus menambah garam ke dalam makanan seorang informan selama tiga bulan, sepasang tangan tanpa tubuh yang oleh orang itu dilempar dengan sepiring sambel dan hantu yang bayangannya tetap terlihat di dinding walaupun lampu telah dimatikan, mungkin juga dipinjam dari tradisi budaya Barat. Akan tetapi, yang lain adalah khas Indonesia; *panaspati* yang kepalanya terletak di tempat di mana kemaluannya seharusnya berada dan yang berjalan dengan kedua tangannya, menghembuskan api; *jim,* makhluk halus Islam yang bersembahyang lima kali sehari, mengenakan jubah serta membaca do'a dalam bahasa Arab; *pisacis* ("pengembara"), anak-anak kecil tanpa orangtua dan tempat tinggal tetap yang terus-menerus mencari manusia untuk ditinggali; *uwil,* yang jarang ditemui sekarang ini, tetapi dianggap sebagai tentara Buddha di masa lalu; *setan gundul,* yang seluruh rambutnya dicukur, kecuali sebagian sebagai *kucung,* model potongan rambut yang lazim di kalangan anak-anak pada masa lalu, sebuah kebiasaan yang sekarang ini hampir sepenuhnya punah.

Salahsatu jenis hantu yang dirumuskan dengan cermat dan disepakati umum adalah *sundel bolong*—"pelacur dengan lubang di tubuhnya." *Sundel bolong* adalah seorang perempuan cantik yang telanjang, tetapi kecantikannya dicemari oleh adanya lubang besar di tengah punggungnya. Rambutnya hitam dan panjang sampai ke pantat, hingga menutupi lubang di punggungnya. Tampaknya terdapat perbedaan pendapat tentang apakah ia menarik bagi pria atau tidak.

Sebagian mengatakan bahwa kalau seorang pria melihatnya, orang itu akan segera lari ketakutan. Yang lain mengatakan sebaliknya, bahwa ia sangat menarik bagi pria dan biasanya merayunya untuk pergi bersama, suatu tawaran yang sangat berat untuk ditolak. Namun kalau si pria mengikutinya, hantu itu akan mengebirinya.

Gendruwo, jenis *memedi* yang paling umum, pada umumnya lebih senang bermain-main daripada menyakiti dan suka mengerjai manusia, seperti menepuk pantat perempuan (terutama saat sedang sembahyang), memindahkan pakaian seseorang dari rumah dan melemparkannya ke kali, melempari atap rumah dengan batu sepanjang malam, melompat dari belakang sebatang pohon di kuburan dengan wujud besar serta hitam dan sebagainya. Ketika Pak Paidin jatuh dari jembatan selagi berjalan di sana, ia tahu bahwa *gendruwo* telah mendorongnya; karena ketika ia jatuh ke air, hantu itu membelenggu tangannya ke belakang dan berbicara kepadanya (dalam bahasa sastera Jawa klasik; *gendruwo* selalu berbicara dengan kata-kata kuno, kata Paidin), menanyakan apakah ia tidak cedera. Jelas bahwa hantu itu tidak punya maksud buruk.

Namun *gendruwo,* betapapun senangnya dengan lelucon, tidak selalu tidak berbahaya. Seringkali mereka muncul dalam wujud orangtua, kakek, anak, atau saudara kandung sambil berkata: "Hei, ayo ikut aku". Kalau orang menuruti ajakannya, ia akan tidak terlihat. Kemudian keluarga yang kehilangan si korban serta menduga apa yang telah terjadi, akan pergi kian-kemari sambil memukuli pacul, arit, panci dan sebagainya, untuk menimbulkan suara segaduh mungkin. *Gendruwo* jadi terganggu karena keributan itu, lalu menawarkan makanan kepada si korban. Kalau si korban memakannya, ia akan tetap tak terlihat; kalau menolak, ia akan tampak lagi dan keluarganya akan bisa menemukannya. Pada suatu hari, di daerah seberang jalan tempat saya tinggal, seorang anak hilang dan orang menduga ia telah diculik *gendruwo.* Lalu, orang pun pergi kian-kemari membuat suara-suara gaduh yang riuh. Ternyata anak itu membonceng kendaraan ke kota lain dekat daerah itu dan samasekali bukan diculik makhluk halus.

Kadang-kadang *gendruwo* itu bertindak jauh melewati batas. Ia menyamar sebagai suami seorang perempuan lalu tidur dengannya. Tentu saja tanpa sepengetahuan perempuan itu. Maka akan lahirlah anak-anak dari percampuran ini yang akan menyerupai raksasa. Di Mojokuto, ada seorang yang seperti itu—anak yang besar, hitam dan bentuknya aneh,

yang hidup sampai usia enam belas tahun, lalu meninggal. Akhirnya, walaupun *gendruwo* pada umumnya berpembawaan baik, tetapi tidak dapat disepelekan begitu saja; malahan, orang tak boleh bercakap tentang mereka—meski setiap orang membicarakannya—karena ada kemungkinan mereka akan mendengarnya dan merasa tersinggung. Tak seorang pun, anak-anak atau orang dewasa, dalam keluarga tempat saya dan isteri saya menumpang, yang berani pergi ke kakus sendirian sesudah matahari terbenam, karena takut kepada *gendruwo*.

Lelembut: Makhluk Halus yang Menyebabkan Kesurupan

Apa yang oleh tukang kayu itu disebut *lelembut* (tetapi yang oleh orang lain bisa saja disebut *gendruwo, setan, demit,* atau *jim),* jenis makhluk halus yang masuk ke dalam tubuh manusia dan membuat orang kesurupan, merupakan masalah yang agaknya lebih serius. Pasalnya, perjumpaan dengan mereka bisa berakhir dengan sakit, gila atau kematian. Jenis kesulitan kompleks yang bisa menimpa seseorang sehubungan dengan jenis makhluk halus ini dicontohkan oleh pengalaman keluarga tempat saya menumpang. Beberapa tahun sebelum saya datang, mereka mencoba membabat serumpun bambu di halaman belakang rumah. Mereka sadar bahwa beberapa *lelembut* tinggal di rumpun bambu itu. Namun, Pak Ardjo, yang menjadi kepala keluarga, menaburkan garam di rumpun itu pada malam sebelumnya sambil membaca mantera pendek dengan harapan hal itu akan membereskan persoalan. Orang-orang yang disuruh menebang bambu itu telah diperingatkan sebelumnya dan bekerja dengan sangat hati-hati. Akan tetapi, di luar pengetahuan mereka, salahsatu pohon jatuh menimpa jambangan tanah yang tak nampak, yang dimiliki oleh salahsatu makhluk halus itu, sehingga jambangan itu pecah.

Beberapa makhluk halus yang tinggal di sana dan merupakan *santri* (beragama Islam), mempunyai masjid besar untuk bersembahyang dan jambangan itu adalah salahsatu dari banyak jambangan besar yang mereka gunakan untuk berwudhu sebelum sembahyang.[2] Pecahnya jambangan itu menyebabkan makhluk halus yang *santri* sangat marah dan menempeleng belakang kepala salah seorang pekerja. Ia sendiri merasakan pukulan itu, lalu bergegas pulang. Namun, begitu ia tiba, ia menjadi gila, terus-menerus mengoceh tidak keruan. Malamnya, ia bermimpi bertemu dengan makhluk halus penjaga desa sebelah,

yang menceritakan kepadanya bahwa sekelompok anak muda sedang mengejar dia. Namun, kalau ia membungkuk melewati kaki makhluk halus penjaga desa itu ke arah utara, maka anak-anak muda itu, yang sebenarnya adalah *lelembut* dan sedang pergi ke arah selatan, tidak akan bisa menangkapnya. Ia berbuat seperti yang diperintahkan dan *lelembut* itu juga berbuat seperti yang dikatakan makhluk halus itu. Hari berikutnya, ia sehat kembali.

Teori Jawa tentang kesurupan sudah agak berkembang. *Lelembut,* menurut beberapa orang, selalu masuk ke dalam tubuh dari bawah, melalui kaki. (Itulah sebabnya orang membasuh kaki sebelum bersembahyang di masjid, demikian seseorang mengatakan kepada saya. Itu juga sebabnya orang dianjurkan untuk menghangatkan tapak kakinya di atas tungku sebelum menengok seorang perempuan yang baru melahirkan, karena bayi umumnya mudah dirasuki makhluk halus, suatu gejala yang disebut *sawanen).* Kelompok lain, yang jumlahnya mungkin lebih besar, menganggap bahwa makhluk halus itu senantiasa masuk lewat kepala. Itulah sebabnya ubun-ubun bayi harus selalu ditutup dengan campuran bawang, merica serta parutan kelapa (makanan yang "pedas" itu akan "mengejutkan" makhluk halus dan mereka akan takut karenanya) kemudian orang yang merasa sakit akan mengoleskan kapur pada dahinya.

Sekadar pingsan, yang berlangsung kurang dari 10 menit, biasanya tidak dianggap sebagai kesurupan. Sebuah usapan di muka korban dengan sarung ibunya biasanya cukup untuk membuat korban sadar. Kesurupan berlangsung lebih lama. Seorang tua, pegawai rumah sakit dan informan terbaik dalam soal-soal begini, menggolongkan aneka ragam kesurupan dalam enam jenis. Orang lain mungkin akan menyebut 15, atau, lebih mungkin lagi, menggabungkan semuanya itu dalam satu kategori yang kompleks dan didefinisikan secara buruk.

Jenis *pertama* yang disebut oleh orang tua itu adalah *kesurupan,* yang akar katanya berarti "masuk", "memasuki sesuatu", tetapi juga mengandung arti kedua, yakni "waktu matahari terbenam." Barangkali ini mencerminkan kepercayaan bahwa saat matahari terbenam adalah waktu yang terutama berbahaya dalam hubungannya dengan makhluk-makhluk halus. Pasalnya, seperti halnya orang Jawa, makhluk-makhluk halus itu berkeliaran dan mengunjungi teman-temannya pada saat ini dan mungkin sekali akan merasuki seseorang di jalan. (Tetapi pukul 12 siang dan tengah malam juga luarbiasa berbahaya). Kesurupan adalah

jenis kerasukan makhluk halus yang umum sekali dan merupakan bagian terbesar dari kasus-kasus seperti itu.

Untuk menangani kesurupan, seorang *dukun* lalu dipanggil (atau kalau tidak ada, seorang tua yang tahu soal-soal demikian, seperti si informan tadi) untuk menanyai si korban: "Siapa namamu? Di mana rumahmu? Mengapa kau datang ke sini? Apa yang kau kehendaki?" Pertanyaan-pertanyaan ini ditujukan kepada makhluk halus yang merasuki diri si korban, yang lalu menjawab lewat mulut penderita itu: "Namaku Kiai Bendok. Rumahku di jembatan depan pasar. Saya datang ke sini untuk makan dan minum". Makhluk halusnya dalam hal ini adalah *santri,* karena *kiai* adalah gelar yang diberikan kepada ahli atau guru mengaji Al Qur'an, yang bisa dijajarkan dengan gelar *ulama* di Timur Tengah. Akan tetapi, *lelembut* itu mungkin juga berasal dari kalangan *abangan,* yang dalam hal ini akan menyebut dirinya Sapu Jagad, atau *priyayi* dengan nama seperti Raden Baku Sentot, mengingat *raden* adalah gelar kebangsawanan Jawa. Semua ini adalah nama-nama *lelembut* yang terkenal. Setelah mendengar jawaban makhluk halus itu, si *dukun* akan nenjawab: "Aku akan memberimu sesuatu untuk makan dan minum, tetapi setelah selesai, kau harus cepat pulang". Menurut ajaran Jawa, demikian kata informan itu, *lelembut* minum minuman keras, biasanya arak dan makan kemenyan. Ketika ia selesai, ia akan berkata melalui mulut si korban: "Baiklah, saya akan pulang sekarang". Kemudian si korban akan menggelengkan kepala dengan kuat kurang lebih tiga kali, lalu mendadak akan jadi sangat lemah dan jatuh pingsan. Ketika sadar kembali, ia tak akan ingat lagi apa yang telah terjadi.

Jenis yang *kedua, kampir-kampiran* yang secara harfiah berarti "mampir sebentar mengunjungi seseorang", "datang dari jauh dan singgah sebentar di rumah teman sebelum melanjutkan perjalanan ke tempat lain lagi". Jadi *kampir-kampiran* sebagai sebuah bentuk kemasukan makhluk halus sama dengan *kesurupan.* Hanya bedanya, makhluk halus yang masuk itu tidak berasal dari jembatan atau rumpun bambu setempat, tetapi dari Lautan Hindia, yang dalam perjalanannya ke gunung berapi di sebelah timur Mojokuto, tiba-tiba menabrak si korban di jalan. *Kampel-kampelan* juga sama, kecuali penyakit si korban tidak begitu kentara. Ia pergi kian-kemari dan berlaku kurang lebih seperti biasa, tetapi kadang-kadang berbuat agak aneh. Misalnya, kalau Parto (informan) pulang dari reruntuhan Hindu di sebelah utara Mojokuto dan mulai memukuli anaknya, sesuatu yang tak pernah dilakukannya,

isterinya akan mengatakan, "Pasti kau kemasukan makhluk halus di reruntuhan itu." Jenis kesurupan seperti ini ringan saja dan sekadar mandi akan menyembuhkannya.

Setanan adalah serupa dengan *kampel-kampelan,* hanya lebih serius. Orang yang terkena mungkin masih bisa pergi ke sana-sini dan tidak pernah parah sakitnya. Namun, untuk mengeluarkan makhluk halus yang merasukinya diperlukan jasa seorang *dukun. Dukun* itu akan mencari di mana orang itu kemasukan *sétan* dan menasihatinya untuk membuat saji-sajian agar makhluk halus itu segera pergi. Saji-sajian itu (*ulih-ulih* atau *sajèn*) biasanya terdiri atas kembang, kemenyan, mungkin juga jenis daun-daunan tertentu. *Sétan* memakan sajian itu dan meninggalkan korbannya dengan damai. *Kejiman* gejalanya juga sama, hanya yang merasuki si korban bukan *sétan,* makhluk halus Jawa yang *abangan,* tetapi *jim* yang berbangsa Arab dan *santri.* Mereka bisa tinggal lama sekali. Orang yang terkena tidak jatuh sakit, tetapi jadi aneh dan bertingkah mengherankan. Misalnya, ia bisa makan luarbiasa banyaknya, atau sebaliknya, bepergian sangat lama tanpa makan samasekali. Indranya mungkin jadi luarbiasa tajam dan ia mungkin akan banyak berpikir, seringkali dengan tingkat kepintaran yang jauh lebih tinggi dari biasanya.

Kemomong, jenis yang terakhir, adalah semacam perjanjian sukarela dengan iblis. Seseorang, biasanya yang tidak mempercayai Tuhan, menjadi sahabat *sétan*—seperti yang tinggal di jembatan pasar tadi—lalu *sétan* itu merasuki tubuhnya, semacam persekutuan sukarela atas persetujuan kedua belah pihak. Orang itu kemudian menjadi setengah gila, tetapi memiliki kekuatan-kekuatan tertentu, misalnya, ia jadi mampu mengobati, suatu kelebihan yang ia rasa cukup berharga untuk diperoleh dengan cara ini; atau ia mungkin melakukannya semata-mata demi pengalaman, seperti halnya Brataséna, tokoh wayang yang suatu ketika pernah mati hanya untuk merasakan bagaimana sebenarnya mati itu.

Tuyul: Makhluk Halus yang Karib

Tuyul adalah soal lain. Walaupun beberapa orang mengatakan bahwa mereka bisa didapatkan lewat puasa serta meditasi dan yang lain mengatakan bahwa kita bahkan tak perlu melakukan itu ("semuanya tergantung dari *tuyul* itu sendiri; kalau ia ingin menolong kita, ia akan

menolong dan kalau ia tidak mau, ia akan menolak, tak peduli apa pun yang kita lakukan"), tetapi kebanyakan orang beranggapan bahwa seseorang perlu membuat semacam perjanjian dengan setan, supaya *tuyul* mau menerima tawarannya.

Tiga orang Mojokuto yang oleh khalayak dianggap mempunyai tuyul—seorang jagal kaya, seorang perempuan pedagang tekstil yang tiba-tiba jadi orang kaya baru sejak pendudukan Jepang dan seorang haji kawakan yang jadi saudagar sangat kaya di masa sebelum perang, tetapi sekarang tidak lagi—semuanya dianggap telah membuat perjanjian seperti itu. Masing-masing telah pergi ke berbagai reruntuhan Hindu yang membentuk lingkaran besar di sekitar Mojokuto: Borobudur di barat, Penataran di selatan, Bongkeng di timur dan makam Sunan Giri, pahlawan kebudayaan Jawa, yang terletak di dekat Gresik, di sebelah utara. Di masing-masing tempat keramat ini mereka bersumpah, kalau makhluk halus di situ berkenan memberikan *tuyul*, mereka akan mempersembahkan korban manusia yang dibunuh secara magis untuk makhluk halus itu setiap tahunnya—baik orang itu keluarga dekat ataupun teman sendiri. Pada umumnya disepakati bahwa di kemudian hari para pemilik *tuyul* yang mengerjakan ilmu sihir ini akan mengalami sekarat yang lama dan berat sekali sebelum meninggal: nafas mereka makin lama makin pendek, mereka akan merasakan sakit dan demam tinggi yang berkelanjutan serta meninggal pelan-pelan dengan sangat menyakitkan.

Mati secara perlahan mungkin merupakan harga yang cukup murah, karena sekali seseorang memiliki *tuyul*, uang akan mengalir masuk. *Tuyul* mampu mencuri uang tanpa bisa dilacak samasekali; dan satu-satunya imbalan yang perlu dilakukan untuk mereka hanyalah menyediakan tempat tidur serta menghidangkan bubur sekadarnya setiap malam, yang merupakan makanan pokok mereka, berhubung mereka ini anak-anak (mereka konon berjalan melompat-lompat dalam lingkaran kecil seperti halnya anak kecil). Di kota, *tuyul-tuyul* itu mencuri uang—*tuyul* milik si tukang jagal benar-benar dituduh (tentu saja di luar pengetahuan si tukang jagal itu) mencuri uang para pedagang perempuan di pasar kecil di dekat daerah kami, setidaknya sekali selama saya tinggal di sana. Akan tetapi, di desa-desa, mereka mungkin mencuri padi. Salahsatu jenis pencuri padi yang umum dikenal disebut *gebleg,* karena sekalipun berbentuk seekor ayam, ia menghentakkan kakinya kuat-kuat ketika berjalan (hingga berbunyi *bleg-bleg-bleg).* Ia

menjejalkan padi di bawah sayapnya dan pergi kembali ke pemiliknya. Ia kemudian mengibaskan sayapnya dan padi itu pun berjatuhan di lumbung pemiliknya.

Orang-orang yang dituduh mempunyai *tuyul* masuk dengan mudah ke dalam satu tipe sosial. Mereka selalu kaya, seringkali secara mendadak dan biasanya (tetapi tidak selalu) kikir; berpakaian buruk, mandi di kali bersama-sama kuli yang miskin, tidak makan nasi, tetapi jagung dan ubi—yang merupakan menu orang miskin—sementara rumah mereka (konon) selalu dipenuhi dengan emas. Begitu pula, mereka sering tampak menyimpang secara sosial. Mereka berbicara keras-keras, agresif, kurang beradat, berpakaian kedodoran dan mempunyai kebiasaan yang kurang bersifat Jawa, yaitu mengatakan secara spontan apa saja yang ada dalam benak mereka tanpa dipikirkan terlebih dahulu. Saudagar perempuan yang dibicarakan tadi termasuk dalam jenis ini. Sebelum perang, kata seorang informan (pria), ia selalu tenang dan pendiam seperti umumnya perempuan, tetapi setelah mendadak jadi kaya, ia bertingkah seperti binatang buas.

Salah seorang pemilik *tuyul* yang terkenal di daerah Mojokuto adalah haji tua yang tinggal di sebuah desa beberapa kilometer di sebelah timur kota. Sebagai orang yang paling kaya, ia pun paling kikir. Ia memperoleh *tuyul-tuyul*-nya melalui perjanjian biasa—berjanji akan menyerahkan empat orang mati setiap tahun kepada makhluk halus itu. Ia mencari korbannya di mana saja; ia bahkan pernah mencarinya ke Mekkah. Celakanya, setelah bertahun-tahun berbuat demikian, baru pada 1951, hal ini diketahui orang lain—yang juga merupakan semacam pedagang ilmu ghaib—yang lalu mengembangkan magi tandingan melawan haji itu. Ia mengumpulkan 33 orang murid dan mengajarkan teknik-teknik magi yang khusus untuk mengalahkan *tuyul-tuyul*. Pada suatu Jum'at tengah malam, murid-muridnya menyerang *tuyul-tuyul* Pak Haji, tetapi yang disebut terakhir ini lalu memanggil balabantuan makhluk-makhluk halus dari berbagai reruntuhan. Para murid itu mengenakan kacamata hitam agar bisa melihat makhluk-makhluk halus dan menggunakan lampu senter sebagai senjata; karena dimana ada cahaya, di sana tak akan ada makhluk halus macam apa pun. *Tuyul-tuyul* itu melepaskan senjata *cakra* (sebuah senjata sakti berbentuk lingkaran, yang dalam *Mahabhrata* digunakan oleh Krishna) tetapi tidak membunuh para murid itu. Walaupun pertempuran itu sengit, keempat korban itu tidak berhasil direbut. Kata orang, sampai sekarang, pertem-

puran itu terus berlangsung tiap malam Jum'at. Orang yang melihat para murid itu bertempur mungkin akan menganggapnya gila, karena mereka memukuli udara kosong. Perkelahian pertama berlangsung di halaman depan rumah Pak Haji, tetapi sekarang pertempuran itu agaknya berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain.

Demit: Makhluk Halus yang Menghuni Suatu Tempat

Ada banyak versi mitos penciptaan Jawa, *Babad Tanah Jawi*.[3] Dalam sebuah dongeng yang dikisahkan kepada saya oleh seorang dalang di desa sebelah utara Mojokuto, kisah itu dimulai dengan Semar, pelawak wayang kulit yang lucu dan bijak serta pahlawan kebudayaan Jawa yang tersohor, yang berbicara kepada seorang pendeta Hindu-muslim, orang pertama dari rangkaian panjang kolonis Pulau Jawa. Pendeta itu berkata kepada Semar: "Ceritakan kepadaku kisah Pulau Jawa sebelum ada manusia". Semar menjawab bahwa pada masa itu seluruh pulau diselimuti oleh hutan belantara, kecuali sebidang kecil sawah tempat Semar bertanam padi di kaki Gunung Merbabu (sebuah gunung berapi di Jawa Tengah), tempat ia hidup tenang bertani selama puluhan ribu tahun. "Apakah kau ini?" tanya pendeta itu keheranan. "Apakah kau ini manusia? Umurmu bukan main panjangnya! Aku tak pernah menjumpai orang yang berumur puluhan ribu tahun! Itu tidak mungkin! Tentu kau bukan manusia. Bahkan Nabi Adam hanya berusia 1.000 tahun! Makhluk apa kau ini? Akui saja yang sebenarnya!"

"Sebenarnya", kata Semar, "aku bukan manusia, aku adalah makhluk halus yang menjaga—*danyang*—Pulau Jawa. Aku adalah makhluk halus yang tertua, raja serta nenekmoyang semua makhluk halus dan melalui mereka, menjadi raja seluruh manusia". Dengan nada yang berubah, ia melanjutkan, "Tetapi aku juga mempunyai sebuah pertanyaan untukmu. Mengapa kau hancurkan negeriku? Mengapa kau datang ke sini dan mengusir anak cucuku? Makhluk-makhluk halus itu, yang kalah oleh kekuatan spiritual dan ilmu agamamu, secara perlahan dipaksa melarikan diri ke kawah-kawah gunung berapi atau ke dasar Laut Selatan. Mengapa kau lakukan ini?" Pendeta itu pun menjawab, "Aku diperintahkan oleh raja Rome (sebuah negeri Arab di sebelah barat India, demikian penjelasan dalang itu) untuk mengisi pulau ini dengan umat manusia. Aku harus membabat hutan untuk dijadikan persawahan, membangun desa dan memukimkan 20.000 orang di sini sebagai

kolonis. Ini adalah titah rajaku dan kau tak bisa menghentikannya. Namun, makhluk-makhluk halus yang mau melindungi kita akan tetap boleh tinggal di Jawa; aku akan menentukan apa yang harus kalian kerjakan." Ia melanjutkan pembicaraan dengan menggambarkan garis besar seluruh sejarah bakal Jawa sampai dengan zaman modern dan menjelaskan peran Semar dalam proses itu, yakni sebagai penasihat spiritual serta pendukung ghaib dari semua raja dan pangeran yang akan datang—yaitu terus menjadi ketua *danyang* di Jawa.

Dengan demikian, paling tidak dalam versi ini, dongeng orang Jawa dalam *Babad Tanah Jawi* ("pembersihan Jawa") lebih patut disebut mitos kolonisasi daripada mitos penciptaan, yang memang tidak mengherankan, mengingat sejarah Jawa yang terus menerus mengalami "invasi" orang-orang Hindu, Islam dan Eropa. *Mbabad* berarti membersihkan sebidang hutan belantara untuk diubah menjadi sebuah desa lengkap dengan sawahnya, membangun pulau kecil pemukiman manusia di tengah lautan makhluk halus yang menghuni hutan. Meski demikian, istilah itu kini juga dipakai untuk persiapan umum mengolah sawah (membajak, meratakan tanah dengan garu dan sebagainya) yang harus dilakukan orang dalam masa awal siklus tanam padi setiap tahunnya. Gambaran yang disampaikan oleh mitos itu adalah mengenai masuknya para pendatang baru yang mendorong makhluk-makhluk halus jahat ke gunung, ke tempat-tempat liar yang belum dijamah dan Lautan Hindia, sementara mereka bergerak dari utara ke selatan, sambil mengangkat beberapa makhluk halus yang mau menolong sebagai pelindung mereka dan pemukiman baru mereka.

Nama yang lazim untuk makhluk halus dengan tempat tinggal tetap yang mungkin membantu keinginan orang adalah *demit*. Walaupun di sini, orang lagi-lagi tidak konsisten, mereka cenderung menggunakan istilah seperti *demit, danyang, lelembut* dan *sétan,* baik dalam pengertian luas maupun sempit, untuk menyebut makhluk halus pada umumnya dan subjenis makhluk halus tertentu secara khusus. *Demit* dalam arti sempit tinggal di tempat-tempat keramat yang disebut *pundèn,*[4] yang mungkin ditandai oleh beberapa reruntuhan Hindu (mungkin sebuah patung kecil yang sudah rusak), pohon beringin besar, kuburan tua, sumber air yang nyaris tersembunyi atau kekhususan topografis semacam itu.

Ada sejumlah *pundèn* semacam itu di daerah Mojokuto; di berbagai pohon yang sangat besar atau berbentuk aneh, di berbagai reruntuhan

Hindu yang tersebar di sana-sini. Akan tetapi, yang paling terkenal, paling sering dipuja dan dianggap paling berkuasa, adalah makhluk halus yang tinggal di pusat kota Mojokuto, di pinggir *alun-alun*, namanya *Mbah Buda*, yang secara harfiah berarti "Kakek Buddha", tetapi "Buddha" di sini tidak merujuk ke "Gautama". Ia hanya menunjuk pada kenyataan bahwa tempat tinggalnya yang keramat ditandai dengan sebuah peninggalan Hindu-Buddha.

Tempat keramat itu, ditutup dengan pagar putih yang kuat, terletak di kaki sebuah pohon beringin yang lebat dan terdiri atas patung Ganesha—dewa kebijaksanaan agama Hindu yang berbentuk gajah—berukuran kecil dan setinggi kaki. Ada sebuah kisah tentang tempat itu. Dahulu kala, "pada zaman Buddha", Sultan Solo, ibukota kerajaan Jawa Tengah, sedang berperang dengan raja Madura. Sultan Solo menang dan mengejar raja Madura yang melarikan diri, ke arah utara serta timur, ke tempat asal raja Madura. Dalam perjalanannya, ia singgah di Mojokuto, yang waktu itu masih berupa hutan dan terletak di antara kedua kerajaan itu, untuk memberi kesempatan istirahat kepada prajurit-prajuritnya. Dari kejadian itulah kota yang dalam buku ini disebut Mojokuto memperoleh namanya—nama sesungguhnya konon diambil dari bahasa Jawa Kuno yang berarti "tempat istirahat"—dan tempat keramat itu—karena raja meninggalkan patung Ganesha di situ untuk menandai tempat di bawah pohon beringin besar di mana ia beristirahat.

Namun, bagaimanapun asal-usulnya, yang jelas patung Ganesha itu sekarang dihuni oleh *demit*. Patung itu pernah dipindahkan ke Bragang, kurang lebih 24 kilometer jauhnya, tetapi ia kembali dengan kekuatannya sendiri. Pada sebuah kejadian lain, seorang kontrolir Belanda (pejabat Eropa paling bawah dalam birokrasi kolonial) yang ditugaskan di Mojokuto memukul patung Ganesha itu—tentu untuk menghina alat peribadatan para penyembah berhala—tetapi satu minggu kemudian, ia meninggal dengan leher patah. Dan dalam jangka waktu satu tahun, semua keluarganya menyusul ke alam baka.

Kalau seseorang menginginkan *Mbah Buda* mengabulkan hajatnya, ia harus pergi ke tempat keramat itu—sekalipun beberapa mengatakan bahwa orang bisa melakukannya di rumah—meminta pengampunan serta maaf dari *demit* itu dan berjanji akan mengadakan *slametan* untuk menghormati *demit* itu apabila permohonannya dikabulkan. Apa yang sangat penting bagi keberhasilan permohonan itu adalah mengharap

dengan sungguh-sungguh, memohon dengan pikiran tunggal dan tak tergoyahkan serta tidak memikirkan hal lain sampai permohonannya dikabulkan. Seorang pemohon membandingkannya dengan tangisan anak kecil yang menginginkan sesuatu: "Tetapi Anda tidak menangis di luar, Anda menangis di dalam, di hati Anda; Anda harus betul-betul menginginkannya seolah-olah Anda akan mati kalau permohonan Anda tidak dipenuhi; kalau keinginan Anda begitu kuat dan begitu lama, maka hampir dapat dipastikan keinginan Anda itu akan terpenuhi". Yang biasa diinginkan orang adalah pulihnya kesehatan dirinya atau keluarganya, atau mungkin untuk menemukan sebuah benda yang hilang atau meminta keselamatan seseorang dalam perjalanan yang memakan waktu lama. Ada perbedaan pendapat tentang bisa tidaknya orang mengharapkan hal-hal seperti menang judi, meminta gong baru untuk orkes *gamelan*-nya, atau agar cintanya pada isteri orang lain kesampaian. Beberapa orang berpendapat bahwa *Mbah Buda* hanya mempertimbangkan permohonan yang serius; tetapi jelas orang terkadang meminta berkah yang agak kurang mulia:

> Dalam hubungannya dengan hal ini (masalah perceraian) Sutinah (informan) menceritakan kepada saya tentang suatu waktu tatkala ia melakukan *slametan* untuk *Mbah Buda* ketika kakak perempuannya masih terikat perkawinan dengan suaminya yang kedua dan ia mengatakan kepada kakak perempuannya itu: "Kalau kau bisa memperoleh perceraian tanpa banyak kesulitan dan segalanya mudah serta lancar, saya akan mengadakan *slametan* untuk *Mbah Buda*". Kemudian, setelah perceraian, ia mengadakan *slametan* dan mengirimkan sebagian (makanan) kepada kakak perempuannya, disertai dengan catatan bahwa *slametan* ini diadakan untuk kau-tahu-sendiri lah.

Slametan untuk *demit* setelah seseorang dikabulkan permohonannya (kalau orang lupa melakukannya, seekor ular hitam dengan tanda panah putih di punggungnya akan merayap di antara kedua kaki orang itu untuk mengingatkannya) harus dilakukan pada hari khusus—ketika hari Jum'at pada mingguan kalender Barat bertemu dengan hari Legi menurut pasaran Jawa yang lima hari itu, yang terjadi tiga puluh lima hari sekali.

Slametan itu sederhana saja, terdiri atas nasi, ayam atau sedikit ikan basah, kue kacang kedelai dan sebagainya, ditambah bunga-bungaan. Orang dapat membawanya sendiri ke tempat keramat itu atau mengirim

seorang anak ke sana, seperti yang dilakukan kebanyakan orang. Di tempat keramat itu, anak tersebut memberikan hidangan kepada juru kunci, mengutarakan kepadanya untuk apa *slametan* itu—apa "maksudnya". Juru kunci akan menerima hidangan itu, membakar kemenyan dan menaburkan bunga ke atas kepala patung Ganesha. Kemudian ia mengumpulkan bunga-bunga layu yang sudah ditaburkan orang sebelumnya, lalu dimasukkan ke dalam kantong untuk diberikan kepada anak itu. Bunga-bunga ini dibawa pulang, lalu dimasukkan ke dalam air dan orang yang menyelenggarakan *slametan* itu akan meminumnya atau menggunakannya sebagai obat penawar untuk keperluan kesejahteraan umum atau *slamet* sepenuhnya. Orang yang merasa kikuk memasak nasi untuk *slametan,* bisa membeli bunga di pasar seharga satu tali dan memberi satu rupiah kepada juru kunci sebagai ganti nasi. Makanan itu dibagi-bagikan kepada fakir miskin yang berkerumun menanti di sekitar tempat keramat itu (atau setiap orang yang "berani" memintanya, kata juru kunci itu). Namun, setiap kali saya memperhatikan upacara ini, tampaknya juru kunci itu memperoleh bagian yang paling besar, suatu hal yang masuk akal mengingat ia sendiri tak begitu kaya. Pada hari baik, saya pernah melihat lebih dari 50 orang, beberapa di antaranya datang dari tempat yang jauhnya sekitar 32 kilometer, melakukan upacara *slametan* untuk *Mbah Buda.*

Danyang: Makhluk Halus Pelindung

Danyang umumnya adalah nama lain dari *demit* (*yang* adalah kata dasar Jawa yang berarti "makhluk halus"). Seperti *demit, danyang* tinggal menetap di suatu tempat yang disebut *pundèn*; seperti *demit,* mereka merespons permintaan tolong orang dan sebagai imbalannya, menerima janji akan *slametan.* Seperti *demit,* mereka tidak menyakiti orang, hanya bermaksud melindungi. Namun, berbeda dengan *demit,* beberapa *danyang* dianggap sebagai arwah dari tokoh-tokoh sejarah yang sudah meninggal: pendiri desa tempat mereka tinggal, orang pertama yang membabat tanah. Setiap desa biasanya mempunyai seorang *danyang*[5] utama.

Danyang désa, ketika mereka masih hidup sebagai manusia, datang ke desa selagi masih berupa hutan belantara, membersihkannya serta membagi-bagi tanah kepada para pengikutnya, keluarganya, temantemannya dan ia sendiri menjadi kepala desanya (*lurah*) yang pertama.

Sesudah meninggal, ia biasanya dimakamkan di dekat pusat desa dan makamnya lalu menjadi *pundèn*. Ia sendiri terus memperhatikan kesejahteraan desanya (namun kadang-kadang makam khusus untuk *danyang* pendiri ini tidak ada). Orang-orang tertentu mungkin masih menganggap diri mereka sebagai keturunannya dan ia dianggap masih menentukan secara magi siapa yang akan jadi kepala desa, dengan cara mengawasi gerak-gerik sejenis makhluk halus politik yang khusus yang disebut *pulung* (kebanyakan orang mengatakan bahwa dialah yang menjadi *pulung* itu):

> Ia mengatakan bahwa ada semacam "barang spiritual" yang disebut *pulung*. Barang yang bisa dilihat dan berbentuk bulan itu, turun kepada calon yang terpilih untuk kepala desa. Hanya para kepala desa dan raja yang memiliki *pulung* (*pulung* raja lebih besar), yang menunjukkan bahwa kedudukan *lurah* lebih penting daripada *bupati* atau *wedono* (masing-masing kepala kabupaten dan kewedanaan). Ketika seorang *lurah* meninggal atau meletakkan jabatan, *pulung*-nya meninggalkan dia dan mencari *lurah* baru. (Kadang-kadang *pulung* itu pergi jauh ke luar kota untuk sementara dan terlihat ketika lurah yang bersangkutan masih memangku jabatan serta jika ada sesuatu yang istimewa terjadi atau ketika desa itu berada dalam bahaya). Para calon seringkali duduk di lapangan desa dan *pulung* melayang-layang di atas mereka untuk memilih orang yang paling murni. Calon lurah kadang mengadakan *slametan* di makam *danyang* untuk menarik *pulung* itu. Terdapat satu *pulung* untuk setiap desa. Ia tinggal bersama lurah sampai lurah itu meninggal atau tak mampu lagi berbuat kemuliaan. Dalam kasus terakhir, *pulung* itu meninggalkannya dan desanya akan tertimpa penyakit, kelaparan atau kacau balau; orang tak lagi ta'at kepada kepala desa. Tak lama kemudian, ia terpaksa meletakkan jabatan dan orang yang menerima *pulung* lalu akan menjadi lurah. Saya bertanya kepadanya, apa yang terjadi dengan *pulung* yang dulu tinggal pada raja. Ia mengatakan bahwa menurut dugaannya, *pulung* itu telah pergi ke Jakarta dan Bung Karnolah sekarang yang memiliki *pulung* raja itu.

Daerah yang berada di bawah kekuasaan *danyang désa* disebut *kumara*. *Kumara* (atau *kemara)* berarti suara yang tiba-tiba muncul dari ketiadaan, seperti kalau seorang dukun termasyhur meninggal, dua minggu sesudahnya, orang akan mendengar suaranya secara tiba-tiba, tanpa ketahuan sumbernya. Dengan demikian, *kumara* meliputi seluruh ruang di atas desa, di mana orang bisa mendengar suara manusia yang berbicara dari permukaan tanah. Sebagai tambahan, keempat pojok

desa kadang-kadang dianggap dihuni oleh makhluk halus pelindung, seringkali juga disebut *danyang*, yang dianggap sebagai anak-anak *danyang* yang utama, yang bertempat tinggal di pusat desa.

Di kota Mojokuto sendiri, yang menjadi *danyang désa* adalah seorang pencuri, Maling Kandari, yang dimakamkan di kuburan tua sebelah timur pusat kota. Akan tetapi, sejalan dengan kemerosotan umum struktur politik desa dalam lingkungan kota, dia tak lagi memainkan peran yang teramat penting dalam benak warga kota. Hanya beberapa orang kalangan bawah yang lebih tua saja, yang agaknya tahu banyak tentang Maling Kandari. Itu pun hanya sebatas bahwa ia memperoleh kekuasaan di kawasan kota dengan jalan muslihat, penipuan dan mengadakan hubungan dengan makhluk-makhluk halus yang jahat.

Di desa-desa, minat kepada *danyang désa* lebih besar. Misalnya, di Sumbersari, desa yang terletak di sebelah utara Mojokuto, nama *danyang*-nya adalah *Mbah* Nur Wakit. Nur Wakit datang ke Sumbersari dari barat, dari Yogyakarta di Jawa Tengah. Raja Bragang, yang waktu itu memerintah kawasan tersebut (dalam cerita; sebenarnya, Raja Bragang yang terakhir sudah meninggal 300 tahun sebelum Sumbersari didirikan) menghadiahkan kepadanya tanah yang belum dibabat. la menempatkan isterinya tepat di pusat daerah yang dihadiahkan kepadanya, melindunginya hanya dengan pagar daun pisang yang tipis dan melarangnya bergerak sedikit pun dari tempat itu, apa pun yang terjadi. Ia kemudian berlari mengitari desa itu untuk menentukan batas-batasnya. Sebuah topan besar bertiup, kemudian hujan turun dengan derasnya; semua pohon roboh dan tanah itu jadi bersih tanpa seorang pun perlu mengayunkan kapak. Isteri Nur Wakit, yang duduk tanpa bergerak samasekali sementara pepohonan berjatuhan di sekelilingnya, tidak mengalami cedera sedikit pun.

Nur Wakit, di samping menjadi *lurah*, adalah juga seorang *kiai*, seorang ahli dan guru agama Islam. Setelah beberapa waktu, tugas mengajarnya menjadi semakin berat. Karena itu, pekerjaannya sebagai *lurah* ia serahkan kepada anaknya. Namun ketika anaknya memerintahkan beberapa murid Nur Wakit untuk mengerjakan tanahnya bagi keuntungan dirinya, Nur Wakit mengutuknya, hingga anak itu jadi buta. Walaupun menurut keturunannya, Nur Wakit adalah seorang *radèn mas*—yaitu, seorang bangsawan—tetapi ia tak suka bergaul dengan kaum *priyayi;* menurut pendapatnya, mereka ini sangat angkuh serta takabur dan itulah sebabnya, ia pergi ke desa untuk hidup bersama rakyat biasa. Seperti

kebanyakan *santri* yang serius, ia tidak menyetujui *gamelan* (semacam orkes tabuh-tabuhan Jawa) dan *wayang*. Selama ia menjabat sebagai *lurah*, *gamelan* tak bisa mengeluarkan bunyi di Sumbersari. Bahkan sekarang pun, seseorang yang mengadakan pertunjukan *wayang* akan jatuh sakit atau melarat. Hampir semua *lurah* di Sumbersari adalah orang-orang *santri*, demikian kata penduduk desa (seperti halnya di kota, mereka semua dianggap sebagai pencuri) dan beberapa lurah *abangan* hanya sanggup memerintah barang satu atau dua tahun. Bahwa pertimbangan ini tidak semata-mata teoretis dalam pikiran orang sekarang ini dapat dilihat dari catatan seorang informan *abangan* berikut ini:

> Baru saja dua bulan yang lalu ada (upacara khusus untuk anak tunggal, dimana menurut tradisi selalu disertai dengan pertunjukan *wayang*) di Tempel (sebuah desa)... Di sana, tak pernah ada pertunjukan *wayang*. Di Tempel, *wayang* tidak diperbolehkan, karena *danyang* di sana *santri*; maka sebagai gantinya, mereka mempertunjukkan *kentrung* (hiburan jenis lain dimana seseorang membacakan kisah)... Kalau kita mengadakan pertunjukan *wayang* di Tempel, kita akan melarat; itu pernah dialami oleh mertuanya... dan oleh seseorang yang bernama Pak Setro, yang nekad mengadakan pertunjukan *wayang* sekalipun ada larangan.[6]

Nur Wakit akhirnya meninggal pada 1889 dan dimakamkan di pusat desa, tepat di tempat isterinya menanti ketika ia sedang membuka tanah, di mana ia kemudian membangun madrasahnya. Namun, seperti halnya semua *danyang* yang baik, ia tetap menjaga desanya. Seringkali ia bangun dari makamnya, dalam bentuk macan putih mulus, untuk memperingatkan warga desa mengenai wabah, banjir dan bencana yang mengancam. Pada saat-saat demikian, orang mungkin melihat dia secara sekilas, sedang mengais-ngais tanah dengan kuku depannya (seperti seekor kucing) di perempatan desa itu. Ia tak pernah menyerang siapapun, karena maksudnya hanya sekadar memperingatkan penduduk tentang kesulitan yang akan menimpa mereka; segera setelah ia merasa pasti bahwa ia telah dilihat orang, ia pun menghilang. Ia mengais-ngais sebentar di tiap simpang jalan untuk memastikan bahwa seseorang melihat dia. Kemudian, ia pergi ke rumah *lurah*—mungkin dalam mimpi—untuk memberitahukan magi apa yang harus dilakukan untuk melindungi desa itu dari bencana. Merasa lega bahwa desanya selamat, ia pun kembali lagi ke makam.

Makna Kepercayaan Terhadap Makhluk Halus

Bangsa alus, memedi, gendruwo, lelembut, sétan, jim, tuyul, demit, danyang—barisan bocah-bocah gundul, macan putih dan ayam-ayam yang selalu nenghentakkan kakinya—memberikan kepada mereka yang percaya, serangkaian jawaban yang sudah tersedia terhadap pertanyaan-pertanyaan yang muncul dari berbagai pengalaman yang seperti teka-teki; piktografi simbolik dari imajinasi, yang dalam kerangka mana bahkan hal-hal yang ganjil tampak tak terhindarkan. Apakah Mbak Suwarni sudah sembuh dari sakit kepala yang telah dideritanya selama seminggu? Hal itu terjadi karena ketika ia pergi ke kakus, ada *lelembut* yang sedang duduk di sana, yang lalu menampar keningnya karena marah dan merasa terhina. Apakah Haji Abdullah setelah setahun kematian saudara dan isterinya lalu jadi kaya? Gabungan keadaan itu jelas mengisyaratkan adanya *tuyul*. Dunia makhluk halus adalah dunia sosial yang ditransformasikan secara simbolik, makhluk halus *priyayi* memerintah makhluk halus *abangan,* makhluk halus Cina membuka toko dan memeras penduduk asli, makhluk halus *santri* melewatkan waktunya dengan sembahyang dan memikirkan cara-cara mempersulit mereka yang tak beriman.

Namun, sekalipun ada kekaburan, kontradiksi serta diskontinuitas dalam kepercayaan *abangan* mengenai makhluk halus, kepercayaan itu juga memberikan makna yang lebih luas dan lebih umum daripada sekadar penjelasan terpisah yang biasa orang dapatkan mengenai luka yang tak tersembuhkan, fuga-fuga psikologis serta kesialan yang tak masuk akal. Semua itu melukiskan kemenangan kebudayaan atas alam dan keunggulan manusia atas bukan manusia. Sementara kebudayaan orang Jawa berkembang dan hutan tropis yang lebat berubah menjadi tanah persawahan serta perumahan, makhluk-makhluk halus mundur ke hutan belantara yang tersisa, puncak-puncak gunung berapi dan Lautan Hindia (di mana Lara Kidul, Ratu Laut Selatan, mungkin satu-satunya *lelembut* Jawa yang paling berkuasa,[7] menunggu seseorang yang cukup bodoh dan keras kepala untuk memakai pakaian hijau di dekat rumahnya, buat ditenggelamkan ke dasar samudra). Begitu pula, bila seseorang menjadi semakin beradab dalam pola Jawa, sedikit sekali kemungkinan ia akan kosong, bingung atau tersesat, yang menyebabkannya rawan terhadap kesurupan makhluk halus:

> Parto mengatakan bahwa orang yang mudah dirasuki *sétan* dan makhluk halus sebangsanya adalah orang-orang yang tidak percaya kepada Tuhan, tidak pernah puasa serta tidak punya keteraturan hidup; karena jiwa orang-orang ini konon kosong dan dengan demikian mudah dimasuki *sétan*. Orang yang kuat imannya terhadap Tuhan serta "tahu aturan" tidak akan mudah dimasuki *sétan*, *demit* dan bahaya serupa lainnya yang mengancam kemaslahatan individu.

Dalam konteks ini, *slametan* merupakan penegasan serta penguatan kembali tata kebudayaan umum dan kekuatannya untuk menahan kekuatan-kekuatan yang mengacau. *Slametan* memusatkan, mengorganisasi, serta meringkas ide umum *abangan* tentang tata tertib, "pola hidup" mereka. Dalam bentuknya yang kurang dramatis, ia menyatakan nilai-nilai yang menjiwai kebudayaan tani Jawa tradisional; saling menyesuaikan kehendak yang bergantung satu sama lain, menahan diri dalam menyatakan perasaan dan mengatur dengan hati-hati tingkah-laku keluar. *Slametan* cenderung berlangsung pada momen-momen yang demikian dalam kehidupan orang Jawa, ketika kebutuhan untuk menyatakan nilai-nilai itu mencapai puncaknya serta ketika ada ancaman yang besar dari makhluk-makhluk halus dan kekacauan tak manusiawi yang mewakilinya.

Catatan:

1. Sebenarnya *mentèk* adalah nama sejenis hama padi.
2. Pengaitan perbedaan keagamaan dan diferensiasi sosial kepada mahluk halus bukanlah hal yang luarbiasa. Seorang informan ketika berbincang tentang *jim* mengatakan: "Ada dua macam; yang Islam, tinggal di masjid dan *langgar* dan yang bukan Islam, tinggal di mana-mana. *Jim* memasuki tubuh seseorang jika tubuh orang itu kebetulan kosong. Kekosongan itu tidak disebabkan oleh *jim*, tetapi hanya semacam kebetulan. Misalnya, kalau seseorang kaget, bingung, kacau dan tak tahu di mana ia berada, ia berada dalam keadaan kosong dan *jim* bisa memasuki tubuhnya dengan mudah. Kalau seorang *abangan* dirasuki *jim* Islam, ia akan bisa mengucapkan ayat-ayat walaupun sebelumnya tidak. Akan tetapi, *jim abangan* tidak pernah merasuki orang-orang *santri*; mereka tidak berani. Ada banyak *jim* Islam di Mekkah dan beberapa haji membawa mereka untuk membantu mengumpulkan kekayaan. Itulah sebabnya mengapa haji-haji merupakan orang-orang paling kaya di seluruh dunia".
3. Masih ada sebuah legenda semihistoris tertulis yang berjudul *Babad Tanah Jawi*, yang dikarang pada awal abad ke-17 di istana kerajaan Mataram di Jawa Tengah, jelas untuk mengabsahkan dinasti yang menguasai Mataram. Mitos dengan nama

yang sama masih dikisahkan secara lisan di daerah pedesaan, tetapi versinya tidak selalu sesuai dengan *Babad Tanah Jawi* yang tertulis.

[4] Pada hakikatnya, *pundèn* adalah apa pun yang diberi penghormatan untuk *pundi*, akar katanya berarti memuja atau memberi penghormatan. Jadi, sebuah keris keramat atau makam seorang tokoh bisa merupakan *pundèn*. Beberapa *pundèn* di daerah Mojokuto adalah makam (mistik) tokoh-tokoh masa Hindu Jawa.

[5] Kadang-kadang *danyang* itu hanya dianggap sebagai makhluk halus pelindung yang samar-samar, yang tinggal di sebuah pohon besar atau fenomena alam lainnya, yang bertindak sebagai penjaga daerah itu sebelum dihuni manusia dan berbeda dari pendiri desa yang disebut *cikal-bakal*. Namun, kedua hal itu biasanya bergabung dan istilah *danyang désa* dipakai untuk merujuk pada satu roh pendiri-penjaga. Tapi, bisa juga ada *danyang* (atau *demit*) tambahan di desa itu di samping *danyang* yang utama.

[6] Di desa tetangga sebelah barat Mojokuto, yang menjadi *danyang* adalah seorang *abangan*, yang sangat suka minum minuman keras dan mengisap candu. Di desa itu, *wayang* membawa keberuntungan, sedangkan musik Arab, yang merupakan hiburan favorit *santri* akan membawa sial.

[7] Di daerah sepanjang pantai selatan Jawa ada sebuah pemujaan yang sudah sangat berkembang terhadap Lara Kidul; tetapi di daerah Mojokuto, Lara Kidul hanya memiliki arti kecil.

BAB 3

Siklus *Slametan*

Slametan terbagi ke dalam empat jenis: (1) yang berkisar di sekitar krisis kehidupan kelahiran, khitanan, perkawinan dan kematian; (2) yang ada hubungannya dengan hari-hari raya Islam—Maulud Nabi, Idul Fitri, Idul Adha dan sebagainya; (3) yang ada kaitannya dengan integrasi sosial desa, *bersih désa* (secara harfiah berarti "pembersihan desa"—yakni dari makhluk halus jahat); (4) *slametan* sela yang diselenggarakan dalam waktu yang tidak tetap, tergantung kepada kejadian luarbiasa yang dialami seseorang—keberangkatan untuk sebuah perjalanan jauh, pindah tempat, ganti nama, sakit, terkena tenung dan sebagainya.

Sebelum membahas jenis-jenis *slametan* itu secara terperinci, patut dicatat adanya dua faktor yang umum untuk semua jenis itu; *pertama*, prinsip yang mendasari penentuan waktu *slametan* dan *kedua*, arti ekonomi *slametan*.

Pétungan: Sistem Numerologi Orang Jawa

Waktu *slametan* kelahiran ditetapkan menurut peristiwa kelahiran dan *slametan* kematian ditetapkan menurut peristiwa kematian itu. Namun, orang Jawa tidak menganggap peristiwa itu sebagai sebuah kebetulan. Peristiwa itu dianggap sudah ditentukan oleh Tuhan, yang menetapkan secara pasti perjalanan hidup setiap orang. Ketika Brataséna, si tokoh wayang, muncul di surga setelah mati dengan sengaja dalam sebuah kisah yang telah kita sebut sebelumnya, Batara Guru, raja sekalian dewa, menegur dia karena kelancangannya menghabiskan umur sebelum saat yang ditetapkan untuknya tiba. Dewa itu lalu mengirimnya kembali ke dunia manusia. Upacara khitanan dan perkawinan—seperti juga pergantian tempat tinggal dan semacamnya—tampaknya perlu ditetapkan dengan kehendak manusia; tetapi di sini pun penetapan

secara sembarangan harus dihindari serta sebuah tatanan ontologis yang lebih luas ditetapkan dengan sistem ramalan numerologi yang disebut *pétungan* atau "hitungan".

Di dasar sistem yang cukup berbelit-belit ini terletak konsep metafisik Jawa yang fundamental: *cocog*. *Cocog* berarti sesuai, sebagaimana kesesuaian kunci dengan gembok, obat mujarab dengan penyakit, sebuah pemecahan dengan soal matematik serta persesuaian seorang pria dengan perempuan yang dinikahinya (kalau tidak, mereka bercerai). Kalau Anda sepakat dengan pendapat saya, kita *cocog*; kalau pakaian yang saya pakai sesuai dengan kedudukan kelas saya, pakaian itu *cocog*; kalau arti nama saya sesuai dengan watak saya (dan kalau nama itu membawa keberuntungan), ia dikatakan *cocog* juga. Makanan yang lezat, lingkungan yang enak dan hasil yang memuaskan semuanya adalah *cocog*. Dalam pengertian yang paling abstrak dan luas, dua hal yang terpisah akan *cocog* apabila perjumpaan mereka membentuk sebuah pola estetis. Ia menyatakan secara tidak langsung sebuah pandangan kontrapuntal terhadap alam raya dimana yang penting adalah hubungan alamiah antara elemen-elemen yang terpisah—ruang, waktu dan motivasi manusia—bagaimana mereka itu diatur untuk menghasilkan paduan nada dan menghindari ketidaksesuaian.

Sebagaimana dalam sebuah harmoni, hubungan yang paling tepat adalah terpastikan, tertentu dan bisa diketahui. Demikian pula agama, seperti sebuah harmoni, pada akhirnya adalah sebuah ilmu pengetahuan, tak peduli betapapun praktik aktualnya mungkin lebih mendekati seni. Sistem *pétungan* memberikan jalan untuk menyatakan hubungan ini dan dengan demikian, menyesuaikan perbuatan seseorang dengan sistem itu. *Pétungan* merupakan cara untuk menghindari semacam disharmoni dengan tatanan umum alam, yang hanya akan membawa kemalangan.

Andaikata seseorang bermaksud pindah tempat, ia tidak bisa begitu saja membuat keputusan dan pindah; ia harus pertama-tama memperhitungkan dua variabel penting: arah ke mana ia akan pindah serta hari kepindahan yang diinginkannya. Arah itu biasanya adalah salahsatu arah mata-angin, karena desa-desa serta kota-kota di Jawa cenderung menuruti tata letak yang sesuai dengan mata-angin kompas yang utama, seperti juga rumah-rumah, jalan-jalan dan sawah di dalamnya (kecuali di lereng gunung dimana hal itu tidak mungkin). Ruang berbentuk segiempat dan orang bergerak dalam ruang itu secara segiempat pula:

orang mengatakan agar Anda menggeser kursi sedikit ke barat atau memberi sambel kepada orang yang berada di sebelah timur Anda. Setelah dua jam naik bus yang meluncur di sepanjang jalan di gunung, saya diminta keluar dari pintu utara. Orang Jawa takut kebingungan tentang arah; dan seorang yang kacau, pening atau agak tak sadar biasa disebut sebagai orang yang tak tahu di mana arah utara.

Di pihak lain, waktu, sebagaimana telah disebutkan, bersifat denyutan: (*pulsative*) sebuah periode waktu tertentu merupakan hasil dari perjumpaan hari dalam siklus lima dan tujuh hari. Dan dalam sistem *pétungan* yang lebih terelaborasi, ia merupakan perjumpaan hari dengan salahsatu hari dari ke-37 hari di minggu *wukuh*, salahsatu bulan dalam 12 bulan Islam menurut perhitungan rembulan dan akhirnya salahsatu tahun dari perhitungan delapan tahun *windu*. Jadi, ketika pindah, orang harus menyesuaikan arah pindah dengan angka-angka yang dilekatkan pada hari-hari itu.

> Saya lalu bertanya kepada Ardjo (tuanr umah saya) bagaimana ia menetapkan hari baik buat kita untuk pindah ke rumahnya. Ia mengatakan bahwa tiap hari mempunyai sebuah angka (*neptu*): Senin empat, Minggu lima, Selasa tiga, Rabu tujuh, Kamis delapan, Jum'at enam, Sabtu sembilan; *Legi* lima, *Paing* sembilan, *Pon* tujuh, *Wagé* empat, *Kliwon* delapan. Anda jumlahkan angka-angka itu. Jadi saya datang pada hari *Sabtu-Wagé*, dengan *neptu* sembilan untuk Sabtu ditambah empat untuk *Wagé*, sama dengan 13. Apakah hari ini baik, bergantung kepada arah kepindahan Anda. Kami pindah dari selatan ke utara, karena itu, hari itu hari baik. Ia menyebutkan angka berapa yang tepat untuk arah mana dengan membuka catatan-catatan yang diwarisinya dari orangtuanya. Ia mengatakan bahwa ia setengah hafal perhitungan itu, tetapi selalu memeriksa lagi, karena kalau ia melakukan kesalahan, kesulitan yang akan timbul bakal menjadi tanggungannya. Ia mengatakan bahwa pindah merupakan hal yang sangat penting bagi orang Jawa, "nomor satu". Tidak demikian halnya bagi orang Belanda—mereka tidak percaya soal ini. Ketika ayah Ardjo dipindahkan ke sini dari Tebing (seperti Ardjo, ia pun buruh kereta api), atasannya yang berbangsa Belanda ikut dipindahkan juga. Ayah Ardjo menghitung hari yang tepat untuk pindah, tetapi tuan Belanda itu yang memang takabur, merasa bahwa kehormatannya akan ternoda kalau ia pindah pada hari yang sama dengan bawahannya yang Jawa itu dan menunggu hingga dua hari kemudian. Ayah Ardjo memberitahukan kepadanya bahwa hari itu hari buruk untuk bepergian ke selatan dan sesuatu yang buruk akan menimpanya. Akan tetapi, orang Belanda itu menganggap

> pemberitahuannya sebagai "omong kosong" belaka; dan enam bulan sesudah pindah, ia pun meninggal.

Bagi para *priyayi* yang lebih tekun merenungkan hal ini, sistem angka-angka untuk hari adalah deskripsi empiris dari tatanan alam yang tertinggi. Angka-angka itu dianggap keluar dari kesadaran internal orang-orang keramat yang termasyhur dan diwariskan dari generasi ke generasi, dari guru kepada muridnya yang terpilih, seringkali secara rahasia. Namun bagi kalangan *abangan*, angka-angka itu cenderung dipahami dalam pengertian makhluk halus, dalam apa yang disebut sebagai *nagadina* atau "naga hari".[1] Seseorang yang berjalan dengan arah yang salah pada hari yang salah akan digigit atau dimakan naga hari itu.

Ada pula naga minggu, bulan atau tahun. Sebagai contoh, di bawah ini bagan tentang arah yang diperkenankan oleh *naga wulan*, yakni naga kalender bulan Islam:

		Utara:	Sawal Sela Besar		
Barat:	Rejeb Ruwah Pasa			Timur:	Sura Sapar Mulud
		Selatan:	Bak damulud Jumadilawal Jumadilakhir		

> Pak Tjipto (seorang *dukun*, salah seorang tabib yang terkenal di Mojokuto) bertanya kapan saya dilahirkan (harinya; ia tidak tertarik dengan bulan atau tahunnya), maka saya jawab hari *Rebo-Pon* serta (isteri saya) *Jumuwat-Legi* dan bahwa kami menikah pada hari *Sabtu-Wagé*. *Nah*, katanya, *Rebo* adalah tujuh dan *Pon* juga tujuh, jadi 14. *Jumuwat* adalah enam sedangkan *Legi* adalah lima, jadi 11. Sebelas tambah 14, jadi 25. *Sabtu* adalah sembilan, *Wagé* empat, jadi 13. Tiga belas tambah 25 jadi 38. Kurangi dengan tiga kali 10 atau 30 dan Anda akan memperoleh angka delapan. Kurangi dengan tiga lagi, maka jadi Lima. Kurangi lagi dengan tiga maka sisanya tinggal dua. Ini baik. Kalau Anda memperoleh satu atau nol, itu tidak baik; orang akan sering bertengkar dan bercerai... Ia berkata, *Jumuwat-Legi*, hari lahir isteri saya, lebih baik dari hari lahir saya, *Rebo Pon*, karenanya saya harus menurut pada putusannya dan bukan sebaliknya. Kalau saya melakukan

segala sesuatu "menurut kemauan saya sendiri", saya akan salah jalan dan karenanya, isteri saya harus jadi kepala keluarga.

Sistem *pétungan* juga digunakan untuk menentukan dari arah mana orang harus masuk rumah kalau ingin mencuri tanpa ketahuan, untuk menentukan di sebelah mana orang harus duduk dalam arena adu ayam supaya menang dalam taruhan, untuk meramalkan apakah orang akan untung atau rugi dalam perdagangan di hari tertentu, untuk memilih obat yang tepat bagi suatu penyakit, untuk menentukan hari baik buat khitanan dan perkawinan (biasanya sampai kepada jam yang tepat dimana upacara harus dilangsungkan) serta untuk meramalkan apakah sebuah perkawinan yang direncanakan bisa terlaksana atau tidak. Untuk yang terakhir ini, hari lahir pengantin perempuan dan pria akan dijumlahkan, nyaris selalu oleh seorang *dukun*, untuk melihat apakah mereka *cocog*; kalau tidak, perkawinan tak akan berlangsung, paling tidak begitu di kalangan tradisional yang kepercayaannya terhadap hal seperti ini masih kuat.

Dalam beberapa kasus, konflik mungkin muncul apabila keluarga pengantin perempuan atau keluarga pengantin pria atau *dukun* mereka menggunakan sistem yang berlainan. Saya mengetahui adanya kasus seperti itu, dimana perkawinan—setelah melewati adu pendapat selama berbulan-bulan—akhirnya tidak terlaksana; tetapi, biasanya persoalan seperti ini dihindari dengan mengikuti sistem yang digunakan keluarga si perempuan. Demikian pula, orang tidak segan menggunakan *pétungan* sebagai jalan keluar dari sebuah situasi yang sulit, seperti dalam kasus seorang perempuan yang menolak pelamar anaknya yang tidak dapat ia terima secara umum, dengan dalih bahwa tanggalnya tidak *cocog*, walaupun sebenarnya sesuai.

Saya tahu setidaknya satu kasus dimana sebuah pasangan pada akhirnya diperbolehkan menikah walaupun ada protes dari orangtua mereka; beberapa orang begitu saja menikah, sekalipun hari lahir mereka tidak sesuai dan berharap bahwa semuanya akan berjalan baik serta mempersalahkan kemalangan apa pun yang terjadi pada kurangnya kesesuaian. Namun, pada umumnya, bahkan keluarga yang sudah menjadi orang kota pun seringkali masih memegang sistem itu kuat-kuat—seperti terlihat dalam kasus berikut, dimana yang jadi persoalan adalah masalah penentuan waktu upacara perkawinan dan bukannya hari lahir yang tidak cocok:

Rahman bercerita kepada saya tentang saudara sepupunya, Mutallip, yang seharusnya menikah dengan seorang gadis di Bragang (sebuah kota kecil tidak jauh dari Mojokuto) minggu lalu. Ia sudah mengenal gadis itu selama bertahun-tahun. Mereka sebelumnya adalah teman sekolah dan sudah bertunangan selama tiga tahun. Gadis itu telah bekerja di suatu tempat dan mereka menunggu Mutallip mendapat pekerjaan tetap di Jakarta, di mana ia tinggal sekarang. Akhirnya, ia mendapatkan pekerjaan sebagai sekretaris seorang bekas menteri dan ini memungkinkan dia untuk menikah. Tanggalnya ditetapkan oleh mertua laki-lakinya dan segala sesuatunya sudah disiapkan. Tanggal perkawinan itu, hari Sabtu yang lalu, tiba dan pengantin pria datang dengan sangat terlambat dari Jakarta. Setelah tiba, ia mengatakan bahwa ia harus menemui beberapa orang, termasuk menteri itu sendiri, untuk meminjam uang buat ongkos ke sini. Alasan ini dianggap masuk akal oleh bibinya, Bu Merto. Akan tetapi, kesulitannya adalah bahwa perkawinan itu direncanakan paling lama pukul 11.00 siang, sementara ia datang pada pukul 11.15. Mertua laki-lakinya mengatakan bahwa saat itu sudah terlambat, karena saat yang mujur telah lewat dan tiap perkawinan yang diselenggarakan sesudah waktu itu tak akan beruntung. Mutallip dan ayahnya, Pak Rijadi, agaknya berpikir bahwa waktu lima belas menit atau setengah jam tidak terlalu penting, tetapi sang mertua bersikeras. Mutallip tidak berbicara langsung kepada mertuanya, tetapi hanya kepada ayah dan tunangannya. Ia sangat marah dan mengatakan bahwa kalau mereka tidak menikah minggu ini, maka untuk waktu yang lama, mungkin setahun, ia tak akan punya uang untuk datang lagi dari Jakarta. Ini berarti menikah sekarang atau menunggu setahun lagi. Sang mertua tetap tidak memperkenankan dan Mutallip pulang kembali ke Jakarta.

Biaya *Slametan*

Penyelenggaraan *slametan* tentu saja memerlukan uang, tetapi sukar untuk membuat perkiraan tentang berapa besarnya. Bukan saja karena orang tidak menyimpan catatan mengenai pengeluaran seperti itu, tetapi juga karena menggambarkan jumlah uang itu dalam mata uang asing benar-benar tidak banyak artinya atau justru menyesatkan, bahkan ketika orang tahu nilai kursnya. Hal ini benar bukan saja karena kurs resmi (sekitar Rp 11,3 per dollar di Indonesia) mungkin tidak realistis, tetapi juga karena bahkan kurs bebas (sekitar 30 banding satu di tahun 1953) tidak mencerminkan perbedaan daya beli antara kedua mata uang itu sebagaimana dimengerti oleh rata-rata orang, melainkan mencerminkan perbedaan kemakmuran dua negara itu

secara keseluruhan. Jadi, betapapun mencerahkannya hal itu bagi analisis tentang disteribusi pendapatan dunia, mengambil rasio 30 banding satu dan menganggap seseorang yang berpendapatan Rp 600 sebulan di sini adalah sama dengan orang yang berpendapatan $20 sebulan di Amerika secara sosiologis tidak masuk akal, karena orang yang berpendapatan Rp 600 itu sebenarnya cukup kaya dalam hubungannya dengan standar hidup di Jawa.

Memperkirakan arti ekonomis perayaan keagamaan mereka dari sudut pandang orang Jawa sendiri agar bisa memberikan ide yang benar kepada pembaca Barat mengenai jumlah kekayaan orang Jawa yang sebenarnya terlibat di sini, memerlukan apa yang disebut dengan fenomenologi mata uang yang komparatif. Orang harus menemukan sebuah pembagi untuk mata uang Indonesia yang memberikan hasil yang mencerminkan, sekalipun masih sangat kasar, pengertian yang realistis tentang apa arti angka-angka rupiah dari kekayaan dalam hubungannya dengan pengalaman membeli, status sosial dan kemakmuran relatif sebagaimana kita mengenalnya—sebuah pembagi yang menerjemahkan persepsi ekonomi Indonesia ke dalam persepsi ekonomi Amerika, sepanjang hal itu dimungkinkan.

Ketika mencoba menemukan pembagi yang seperti itu, tak boleh dilupakan kenyataan bahwa pembagian kekayaan antara berbagai kelompok dan kelas di kedua negara itu benar-benar berbeda secara mencolok: lebih banyak kelompok kecil yang "agak kaya" di Jawa daripada di Amerika. Lagipula, ada perbedaan besar dalam jumlah keseluruhan kekayaan yang ada. Akibatnya, misalnya, karena kurangnya produksi industri dalam negeri berskala besar, barang yang bisa dimiliki bahkan oleh orang Amerika yang relatif miskin – mobil, misalnya—jarang sekali bisa dimiliki bahkan oleh orang Indonesia yang cukup kaya.

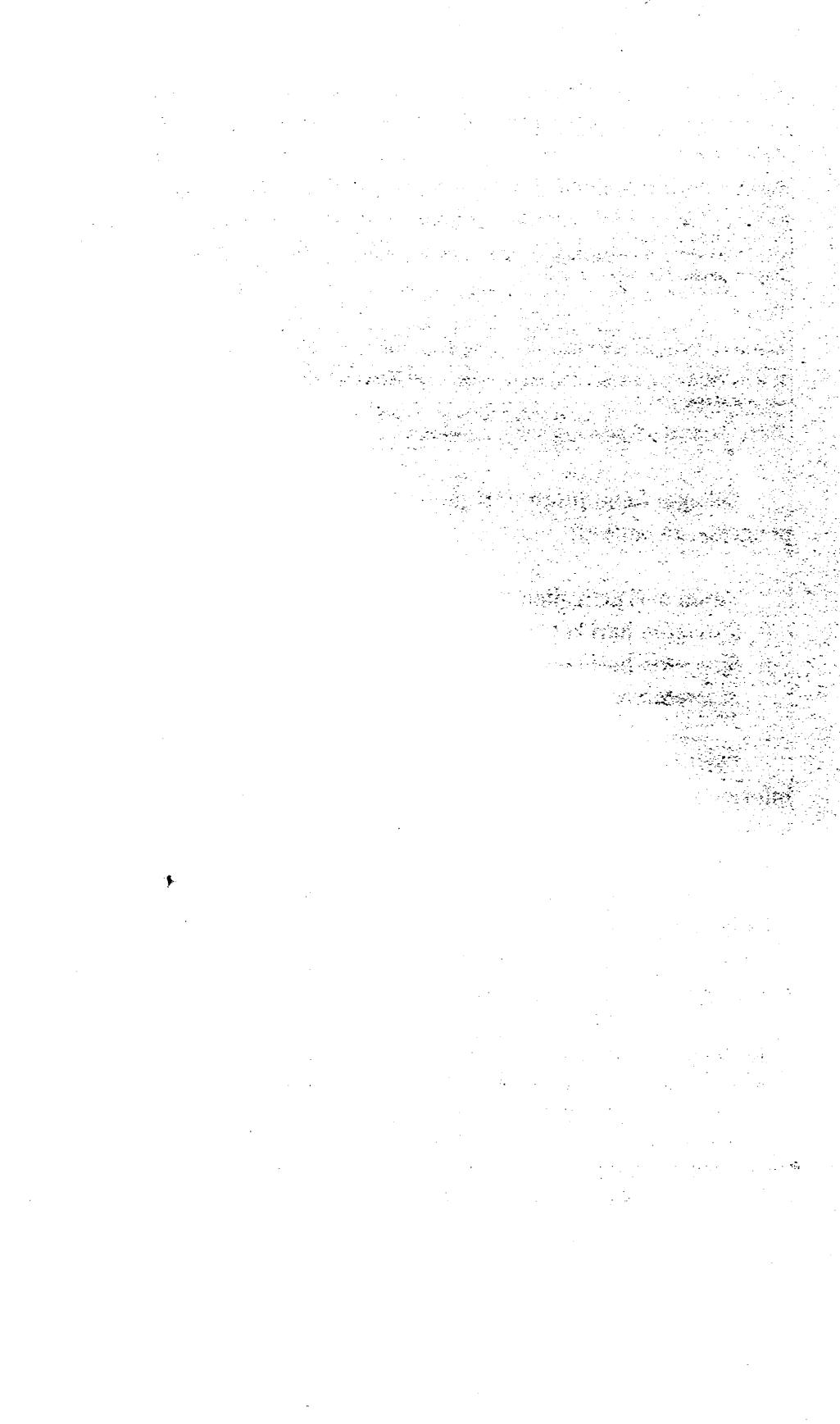
Jadi, dalam konteks ini, terutama berdasarkan perbandingan akal sehat antara pengalaman saya di Amerika dan Mojokuto, saya berpendapat bahwa tiga sebagai pembagi adalah realistis. Dengan begitu, orang yang berpenghasilan Rp 600 dapat dibandingkan dengan orang yang berpenghasilan $200 di Amerika dilihat secara umum dari sudutpandang dirinya sendiri maupun orang-orang sekitarnya terhadap posisi sosial dan ekonominya; dan sebuah minuman ringan seharga 30 sen di Indonesia mungkin berharga sepicis di Amerika Serikat. Karenanya, jika saya mengatakan bahwa *slametan* sederhana di Mojokuto memerlukan biaya sekitar Rp 30, akan keliru sekali

untuk menyimpulkan bahwa hal ini dapat dibandingkan dalam arti fenomenologis dengan pengeluaran sebesar satu dollar di Amerika; 10 dollar akan lebih terasa sepadan.

Mengakhiri uraian pengantar ini, yang berikut memberikan beberapa angka biaya berbagai *slametan* yang diselenggarakan ketika saya berada di Mojokuto (angka-angka yang ditandai dengan bintang adalah perkiraan):

Jenis *Slametan*	Biaya (Rp)
Slametan "mimpi" (buruh kota; diselenggarakan di akhir bulan, tanpa nasi)	3
Megengan (polisi)	5
Ganti-nama	15
Pasaran untuk bayi (polisi)	20
Pindah	30
Megengan	40
Maleman	75
Pindah	90
Maleman (polisi)	100*
Tingkeban (petani desa sepenuhnya; termasuk dua ekor kambing seharga Rp 160; pengembalian untuk buwuh adalah Rp 250)	600*
Perkawinan (buruh kota, semua buwuh Rp 1.000*)	700*
Pemakaman (keluarga kota yang agak kaya)	1.345*
Perkawinan (kondektur kereta api)	1.500*
Khitanan (buruh kota)	1.500*
Perkawinan (orang yang sangat kaya) (Tayuban dimana para peserta menyumbangkan uang sebelum mendapat giliran dengan penari dan segelas minuman jenewer dalam pesta ini menghasilkan Rp 1.475. Sebagai tambahan, ada banyak hadiah mahal baik dari orang Indonesia satu rombongan yang terdiri atas 36 pejabat menyumbang satu hadiah seharga Rp 700 maupun Cina.	5.000

Pada kasus pemakaman dalam daftar di atas, yang menelan biaya sekitar Rp 1.345 ada rincian pengeluarannya. Pengeluaran yang sepatutnya untuk pemakaman adalah sebagai berikut (Rp):

Uang receh yang diberikan kepada para pelayat	40
Kain kafan	40
Pembuat nisan (dibeli jadi dari orang Cina; ini tidak akan pernah dikerjakan di desa)	45
Sewa tandu mayat	5
Papan-papan (kayunya dibeli)	30
Bunga	15
Makanan (sebagai tambahan dari yang disumbangkan oleh para tamu)	60*
Rokok untuk para tamu (ini merupakan suguhan yang lazim dalam semua *slametan)*	45
Total biaya yang sepatutnya untuk pemakaman	Rp 280*

Sebagai kelanjutan dari pemakaman itu, masih ada beberapa pengeluaran berikut:

Tujuh hari pengajian di langgar	35
Slametan hari ketiga	100
Slametan hari ketujuh	130
Slametan hari ke-40 (sekitar 40 orang undangan)	200*

Perincian ini hanya mencakup biaya yang bisa ditelusuri oleh informan dalam *slametan* kematian. Tambahan atas pengeluaran yang telah dirinci di atas diperkirakan meliputi Rp 150 untuk *slametan* tahun pertama dan kedua serta Rp 300 untuk *slametan* hari ke-1000, sehingga perkiraan seluruh pengeluaran untuk seluruh tahap upacara ini adalah Rp 1. 345.

Catatan:

[1] Di sini pun, interpretasi yang terlampau harfiah harus dihindari. Ketika saya bertanya kepada seorang perempuan tua (yang mengatakan kepada saya bahwa saya sakit karena memasuki Mojokuto pada hari yang salah dan karenanya, "dimakan oleh naga hari itu") tentang rupa naga itu dan bagaimana orang bisa berhubungan dengannya, ia menjawab, "Ah jangan demikian bodoh—kau tak bisa melihat Rabu bukan?"

BAB 4

Siklus *Slametan*: Kelahiran

Upacara peralihan tahap (*rites of passage*) orang Jawa menggambarkan sebuah busur yang dimulai dari gerak-gerik isyarat kecil tak teratur di seputar kelahiran, kemudian ke pesta serta hiburan besar yang diatur rapi pada khitanan dan perkawinan, sampai akhirnya pada upacara-upacara kematian yang hening juga mencekam perasaan. Dalam keseluruhannya, *slametan* menyediakan kerangka; apa yang berbeda adalah intensitas, suasana hati dan kompleksitas simbolisme khusus dari peristiwanya. Upacara-upacara itu menekankan kesinambungan serta identitas yang mendasari semua aspek kehidupan dan transisi serta fase-fase khusus yang dilewatinya.

Tingkeban

Di sekitar kelahiran terkumpul empat *slametan* utama dan berbagai *slametan* kecil. *Slametan* utama diselenggarakan pada bulan ketujuh masa kehamilan. *Tingkeban;* yang diselenggarakan hanya apabila anak yang dikandung adalah anak pertama bagi si ibu, si ayah, atau keduanya), pada kelahiran bayi itu sendiri (*babaran* atau *brokohan*), lima hari sesudah kelahiran (*pasaran*) dan tujuh bulan setelah kelahiran (*pitonan*). *Slametan-slametan* lain bisa diadakan, bisa juga tidak, yakni pada bulan ketiga masa kehamilan (*telonan*) bulan pertama sesudah kelahiran *(selapanan)* dan setahun sesudahnya (*taunan*). Beberapa orang mengadakan *slametan* setiap bulan secara tak teratur selama satu atau dua tahun sesudah kelahiran hingga anak itu dewasa, tetapi praktik ini sangat beraneka ragam dan *slametan* demikian biasanya kecil serta tidak penting.

Patut dicatat, penentuan waktunya bukanlah menurut bulan Barat yang 30 hari, tetapi dengan bulan orang Jawa yang 35 hari. Orang Jawa

menggabungkan lima hari pasaran (*Legi, Paing, Pon, Wagé, Kliwon*) dengan tujuh hari mingguan Islam-Barat (*Minggu, Senén, Selasa, Rebo, Kamis, Jumuwat, Setu*). Mereka mulanya memiliki mingguan tujuh hari sendiri, seperti berbagai bangsa lainnya dan mingguan tujuh hari yang sekarang hanyalah merupakan nama-nama Islam yang menggantikan nama-nama asli. Karena tujuh kali lima sama dengan 35, maka ada 35 hari yang berbeda-beda (*Minggu-Legi...Senèn-Paing...Jumuwat-Legi, Setu-Paing...Setu-Kliwon*) dan perputaran ini membentuk "bulan". Namun, sebenarnya "bulan-bulan" ini bukan merupakan kesatuan yang tetap dan mutlak sebagaimana yang ada pada kita, melainkan hanya merupakan jarak waktu antara suatu hari tertentu dengan datangnya hari itu lagi 35 hari kemudian.

Kalau orang menanyai seorang Jawa tentang kapan ia dilahirkan, ia hanya mengenal harinya: *Setu-Paing,* misalnya. Kesulitannya adalah ia hampir tidak mengenal bulan maupun tahunnya dan ia tidak peduli. Kalau ia dilahirkan pada hari *Jumuwat-Legi,* maka *selapanan*-nya atau "hari lahirnya dalam sebulan" adalah *Jumuwat-Legi* yang akan datang. Hari kelahirannya dalam masa tujuh bulan *(pitonan)* akan jatuh pada hari *Jumuwat-Legi* yang ketujuh sesudah hari lahirnya. Waktu penanggalan Jawa bersifat denyutan, tidak spasial seperti kita.[1] Ketika roda-roda penggerak kalender itu berdetak lagi dalam satu kombinasi tertentu, itu adalah waktunya upacara tertentu harus diselenggarakan, sebuah perjalanan harus dimulai, atau suatu obat harus diminum. Mungkin sebagian karena inilah, maka kehidupan orang Jawa itu seperti mengalun di antara apa yang bisa disebut waktu penuh dan waktu kosong: momen, jam atau hari-hari yang penuh dengan kegiatan yang sibuk, padat dan intens, berganti dengan masa-masa dimana orang seperti tidak berbuat apa-apa kecuali hanya menanti sesuatu yang akan terjadi pada mereka.

Kecuali dalam sedikit kasus dimana *slametan* tiga bulan kandungan sudah diadakan atau dalam hal seorang perempuan yang telah beranak menikah dengan seorang pria yang belum mempunyai anak, *tingkeban* mencerminkan perkenalan seorang perempuan Jawa kepada kehidupan sebagai ibu. Karena ketaktentuan yang relatif tentang waktu konsepsi, maka *tingkeban* tidak diadakan pada hari tertentu sesuai dengan mulainya kehamilan, tetapi selalu pada hari Sabtu yang terdekat dengan bulan kandungan yang ketujuh sepanjang hal itu bisa diperkirakan.

Tingkeban diselenggarakan di rumah ibu si calon ibu dan sebuah *slametan* khusus disiapkan dengan unsur-unsur utama berikut ini, yang saya uraikan dengan beberapa maknanya, disertai dengan peringatan bahwa adalah mustahil untuk memperoleh kesepakatan di antara para informan tentang hal-hal ini:

1) Sepiring nasi untuk setiap tamu dengan nasi putih di atas dan nasi kuning di bawahnya. Nasi putih melambangkan kesucian, nasi kuning melambangkan cinta. Ini harus dihidangkan di atas wadah dari daun pisang yang direkatkan dengan jarum baja (raja dan bangsawan konon menggunakan jarum emas di masa "lalu") agar anak yang akan lahir kuat dan tajam pikirannya.
2) Nasi dicampur dengan kelapa parutan dan ayam iris. Ini dimaksudkan untuk menghormati Nabi Muhammad maupun untuk menjamin *slamet* bagi semua peserta dan anak yang akan lahir. Biasanya tercakup di sini sesajen untuk *Dewi Pertimah* (secara harfiah berarti: "Dewi Hindu, Fatimah"—yakni puteri Muhammad dengan gelar Hindu) yang terdiri atas dua buah pisang yang diletakkan di dasarnya.
3) Tujuh tumpeng kecil nasi putih yang terutama melambangkan tujuh bulan kehamilan, tetapi seringkali berbagai "hajat" lain ditambahkan, seperti untuk menghormati hari ketujuh dalam satu minggu, tujuh lapis langit dan yang semacamnya.
4) Delapan (kadang-kadang sembilan) bola nasi putih yang dibentuk dengan genggaman tangan untuk melambangkan delapan (atau sembilan) *Wali*—penyebar Islam yang legendaris di Indonesia—dan khususnya untuk memuliakan Sunan Kalijaga, yang paling terkenal serta paling berkuasa dari semua *wali*, yang biasanya dianggap penemu wayang, *slametan* dan agama *abangan* pada umumnya.
5) Sebuah tumpeng nasi yang besar, biasanya disebut tumpeng "kuat" karena ia dibuat dari beras ketan, yang maksudnya agar anak yang dalam kandungan itu kuat dan juga memuliakan *danyang* desa itu.
6) Beberapa hasil tanaman yang tumbuh di bawah tanah (seperti singkong) dan beberapa buah yang tumbuh bergantung di atas (seperti buah-buahan pada umumnya), yang pertama untuk melambangkan bumi, sedangkan yang kemudian untuk melambangkan langit, yang masing-masing dianggap memiliki tujuh tingkatan.

7) Tiga jenis bubur: putih, merah (dibuat seperti itu dengan memberinya gula kelapa) dan campuran dari keduanya: yang putih di seputar bagian luar, sementara yang merah di tengah piring. Bubur putih melambangkan "air" sang ibu, sedangkan yang merah "air" ayah dan yang campuran keduanya (disebut *bubur sengkala* yang secara harfiah berarti bubur malapetaka) dianggap sangat mujarab untuk mencegah masuknya makhluk halus jenis apa pun.
8) *Rujak legi,* sebuah ramuan yang sedap dari berbagai buah-buahan, cabe, bumbu-bumbu dan gula. Ini paling penting dan khas dalam hubungannya dengan *tingkeban*; kebanyakan elemen lain ada dalam *slametan* lain, tetapi rujak hanya terdapat di sini. Konon bila rujak itu terasa "pedas" atau "sedap" oleh si ibu, ia akan melahirkan anak perempuan, sebaliknya kalau terasa biasa saja, ia akan melahirkan anak laki-laki.

Semua itu hanyalah sedikit dari elemen-elemen utama *tingkeban* dan makna-makna yang menyertainya. Seorang informan *abangan* yang terpelajar, terutama yang berusia lanjut, bisa mengemukakan daftar 50 jenis hidangan *slametan,* masing-masing dengan cara membuatnya yang khusus, makna simboliknya yang khusus dan ditujukan kepada penerima yang khusus pula. Namun, yang mengejutkan bahkan dalam contoh yang sedikit ini adalah percampuran yang kaya dari makhluk-makhluk, dewa serta tokoh-tokoh kebudayaan Islam, Hindu-Buddha dan Jawa asli, ke dalam sebuah sinkretisme yang besar. Dewi Hindu bergaul akrab dengan rasul-rasul Islam dan keduanya dengan *danyang* setempat; dan sedikit sekali tanda-tanda bahwa yang satu merasa heran melihat adanya yang lain di situ.

Dalam sambutan pembukaan selama setengah jam pada *tingkeban* yang saya hadiri, seorang tua berusia sekitar 75 tahun mempersembahkan hidangan dan maksud baik kepada Nabi Adam dan Hawa, Nabi Muhammad, isterinya, anak-anaknya dan sahabat-sahabatnya; kepada *danyang* desa serta anak-anaknya yang menjaga keempat pojok desa; kepada dua makhluk halus kembar yang menjaga orang yang terlibat dalam upacara itu, yang berasal dari (sebagaimana juga orang Jawa lainnya) bekas tali pusarnya serta air ketuban ibunya dan yang terus mengikutinya sepanjang hayatnya; kepada pancaindra (penglihatan, pendengaran, peraba, pencium serta indra *bicara*) dan keempat penjuru mata-angin; kepada nenekmoyang dari setiap yang hadir; kepada Nini

Tawek, bidadari yang menjaga dapur orang Jawa, yang oleh perempuan Jawa suka diberi sedikit sesajen sebelum setiap *slametan*; kepada Tuhan dalam nama Jawa dan Arabnya (Pangéran dan Allah); kepada makhluk-makhluk halus yang tinggal di *kasok-kasok* rumah; kepada makhluk-makhluk halus pandai besi yang membuat keris serta *tumbak* di kawah gunung berapi yang berdekatan; kepada binatang-binatang yang merayap seperti siput dan yang menyusur seperti semut (agar mereka menjauhi makanan itu); kepada "Ibu Pertiwi" yang tidak dirumuskan lebih lanjut; kepada Sunan Kalijaga serta *wali-wali* lainnya; kepada Baginda Ilyas dan Baginda Khilir, penjaga bumi serta air; dan kepada bayi yang masih berpuasa serta bersemadi di dalam rahim ibunya. Dan akhirnya ia menutup pembukaan itu dengan syahadat Islam: "Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah!"

Ujub yang lebih pendek dan khas, setidaknya dalam kota yang orangnya merasa puas dengan pengantar yang lebih ringkas, didiktekan kepada saya oleh seorang informan dalam bahasa Jawa tinggi yang biasa digunakan untuk maksud itu:

> Saudara-saudaraku, setelah kalian semua yang saya undang, tua dan muda, telah hadir, saya akan berbicara untuk mengutarakan hajat anak saya, Mertowiryo. Dengan segala hormat, pada hari ini, *Setu-Paing*, pasangan suami-isteri ini berniat untuk mencari keselamatan (*slamet*) serta dengan sungguh-sungguh berharap serta memohon agar mereka tidak tertimpa bahaya apa pun, tidak satu pun yang akan terjadi pada mereka dan tidak ada halangan apa pun yang akan terjadi. Karenanya, saya sampaikan puji-pujian kepada *danyang* desa ini yang telah membabat hutan serta menjaganya siang dan malam. Semoga ia memberi kita keselamatan dan semoga ia menjaga kita semua dari marabahaya. Hajat saya yang pertama adalah mempersembahkan nasi uduk (dengan campuran kelapa) serta ayam sebagai hidangan untuk Nabi Muhammad dan isterinya, anak-anaknya, Sahabat-sahabatnya, Abu Bakar, Umar, Usman dan Ali. Untuk maksud ini, mereka dimohon bersantap dengan kita dan dimohon pengampunannya. Kami berdo'a semoga *tingkeban* ini membawa keselamatan kepada bayi yang masih dalam kandungan sejak masa tujuh bulan ini sampai saatnya ia dilahirkan. Bola-bola nasi ini saya persembahkan untuk memuliakan Sunan Kalijaga dan delapan *wali*. Saya berharap kita semua akan diberi maaf serta kesejahteraan juga selamat dari semua marabahaya dan anak yang masih dalam kandungan sejak saat kehamilan tujuh bulan ini sampai saat dilahirkan nanti akan memperoleh keselamatan. Tujuh tumpeng nasi ini saya persembahkan untuk memuliakan ketujuh hari dalam seminggu, lima hari pasaran,

> ke-30 minggu *(wuku;* satu *wuku* terdiri atas tujuh hari), ke-12 bulan dan kedelapan *windu* (delapan tahun yang bernama membentuk satu siklus *windu* dan kadang-kadang masing-masing disebut juga satu *windu*). Mudah-mudahan hari *Setu-Paing* ini membawa keselamatan kepada kita semua. Dan untuk membantu pelaksanaan hajat saya ini, saya menyampaikan penghormatan kepada Nabi Ilyas, yang menjaga bumi serta Sultan Khilii yang menjaga air. Mudah-mudahan air yang akan dipakai mandi oleh pasangan ini melindungi mereka dari halangan serta bahaya, semoga debu yang akan dibersihkan dari mereka tidak akan mencelakakan dan tak ada sesuatu pun yang akan menimpa mereka. Hidangan nasi putih dan kuning ini adalah untuk memuliakan tujuh bulan yang telah dilewati jabang bayi dalam kandungan.[2] Semoga ia memperoleh keselamatan sampai kelahirannya. Bubur putih itu dari ibunya, bubur merah dari bapaknya—semoga keduanya menjamin keselamatan anak itu sampai lahirnya. Bubur merah dan putih itu, semoga melindungi kita semua dari segala kemalangan yang telah menimpa kita serta yang belum. Semoga yang belum menimpa kita dicegah datangnya oleh Allah dan semoga yang telah menimpa kita tertiup bersama angin. Andaikata saya khilaf, tidak menyebut sesuatu atau apabila ada kesalahan dalam sambutan saya ini, kalau ada kata-kata saya yang menyinggung perasaan siapapun, saya mohon maaf kepadamu, saudara-saudaraku, baik yang tua maupun yang muda.

Dalam *tingkeban,* sebagaimana dalam semua *slametan,* di samping hidangan, sajian gabungan untuk makhluk-makhluk halus maupun para tetangga, ada lagi sajian khusus untuk makhluk halus secara keseluruhan: yakni *sajèn*. Dengan komposisi yang kurang lebih selalu tetap, *sajèn* senantiasa muncul dalam semua upacara orang Jawa dan seringkali disediakan khusus sekalipun tidak ada upacara. Para petani sering menempatkan *sajèn* pada salahsatu sudut sawah ketika membajak, menanam, memindahkan tanaman, menyiangi ataupun mengetam padi. Seseorang yang mimpi bertemu dengan orang yang telah meninggal, kalau ia merasa bahwa kejadian itu tidak cukup serius untuk mengadakan *slametan,* maka ia akan meletakkan *sajèn* di persimpangan jalan. Dan kebanyakan kalangan *abangan* di Mojokuto masih mengikuti adat lama untuk meletakkan *sajèn* itu di berbagai sudut kamar serta ambang pintu di sekitar rumah pada Kamis malam, yang menurut perhitungan orang Jawa sudah merupakan bagian dari hari Jum'at karena terbenamnya matahari menandai mulainya hari baru. *Sajèn,* yang makna unsur-unsurnya sebagian besar telah hilang, merupakan—bersama dengan manteranya—tindakan religius orang

Jawa yang paling sederhana dan elementer. Dalam bentuk seperti ini, *sajèn* menemukan tempat dalam hampir setiap aspek kehidupan mereka sehari hari.

Dalam sebuah *tingkeban* yang diselenggarakan di sebuah desa sekitar 24 kilometer dari Mojokuto, *sajèn* yang diberikan agak banyak dan terdiri atas barang-barang berikut:

satu sisir rambut kecil
satu sisir lain yang lebih bagus
satu kotak kecil yang dibikin dari karton
satu kaca rias, terbuat dari potongan kaca yang direkatkan kepada kertas koran
sebungkus peniti
beberapa benang tenun tradisional Jawa
satu tempat gulungan benang dari kayu yang digunakan dalam menenun (ini khusus dalam *tingkeban)*
satu kendi air kecil model Timur Tengah
berbagai jenis bunga, rempah-rempah dan tanaman jamu dari kebun (10 macam)
sepotong kemenyan kccil
satu campuran buah pinang
sejumlah tembakau
uang 18,5 sen (harus uang logam kuno, namun yang ini sekarang jarang ada)
sedikit nasi
sebutir telur (juga khusus untuk *tingkeban*)

Semuanya ditaruh dalam keranjang daun pisang yang besar dan diberi garis dengan buah pisang. Keranjang itu diletakkan pada satu sisi tempat para undangan *slametan* duduk.

Bila bagian *slametan* dari *tingkeban* itu sudah selesai, *sajèn* itu diberikan kepada *dukun bayi* yang memimpin upacara berikutnya dan yang biasanya juga membantu dalam kelahiran nanti. Namun, sekarang ini, *dukun bayi* yang melakukan upacara *tingkeban* tidak selalu menjadi bidan dalam kelahiran. Bahkan orang yang kemudian melahirkan anaknya di rumah sakit kadang-kadang mengadakan upacara *tingkeban* bersama seorang *dukun bayi*. Pola ini sangat umum: untuk sebuah pertunjukan *wayang*, *sajèn* disiapkan dan diberikan kepada dalang; dalam perkawinan, *dukun manten* (spesialis perkawinan) yang menerimanya; dan dalam upacara mengawali panen, *dukun wiwit* (secara harfiah berarti "spesialis yang memulai") yang memperolehnya. Pada

upacara *tingkeban,* mungkin *dukun manten* yang tadinya meresmikan pernikahan pasangan itu yang mengetuai upacara dan bukan si *dukun bayi*; salah seorang informan saya mengatakan bahwa ia mengundang keduanya hadir dalam *tingkeban.*

Ketika sambutan pembukaan sudah selesai, *donga* (do'a dalam bahasa Arab) telah dibacakan, hidangan sudah dicicipi dan dibungkus untuk dibawa pulang, maka upacara untuk *tingkeban* yang sebenarnya pun dimulai. Satu bak air yang ditaburi daun-daun bunga disiapkan; air itu secara teoretis diambil dari tujuh mata air. Konon dalam air mandi seperti itulah, para dewa-dewi mandi dan karenanya, pasangan itu untuk sementara dianggap suci. Segayung demi segayung air disiramkan kepada mereka oleh sang *dukun,* yang mengucapkan mantera (*japa*):

> Dengan nama Tuhan yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Saya berniat memandikan suami isteri ini,
> Saya *tingkeb* mereka dengan air dari tujuh mata air.
> Semoga semua keturunan mereka memperoleh keselamatan sejak hari ini dan seterusnya.
> Ini merupakan keharusan karena Allah (Maha Suci Dia yang Maha Luhur!).
> Makhluk Allah

Seutas benang tenun Jawa kemudian diambil dari *sajèn,* si perempuan mengikatkannya dengan longgar di pinggangnya. Si lelaki mengambil keris Jawa, mengangkatnya tinggi-tinggi di atas kepalanya untuk menghormatinya dan kemudian memotong benang itu dari bawah ke atas di sebelah dalam agar terpotong ke arah dirinya. Keris itu kemudian disarungkan. Dalam sebuah *tingkeban* yang saya lihat, keris milik nenekmoyang ibu si isteri yang digunakan dan kata orang, keris itu tidak pernah dipakai untuk keperluan lain, kecuali untuk *tingkeban.*

Sementara si suami melakukan tugas ini, sang *dukun* mengucapkan sebuah *japa* lainnya:

> Dengan nama Tuhan yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Saya berniat memotong daun yang belum terbuka agar jadi terbuka (yakni benang itu, kadang-kadang benar-benar daun yang dipakai),
> Tetapi sebenarnya saya tidak memotong daun—
> Saya membuka jalan bagi jabang bayi supaya muncul
> Saya membatasi kau (si bayi) sampai sembilan bulan
> Semadi di rahim ibumu.

Keluarlah dengan mudah, masuklah dengan mudah,
Mudah, mudah, dengan kehendak Allah.

Kemudian tempat gulungan benang untuk menenun dijatuhkan sang *dukun* ke dalam sarung si perempuan. Ia ditangkap di bawah oleh ibu si suami dengan sebuah selendang, yang lalu digendongnya seolah-olah benda itu benar-benar seorang anak. Ibu sang suami akan berkelakar, berbicara kepada tempat gulungan benang yang ditimang-timang itu, katanya, "Oh cucuku laki-laki", sedangkan ibu si isteri akan mengatakan, "Oh, cucuku perempuan". Yang pertama tentu saja berlaku mengharapkan cucu laki-laki, sedangkan yang kedua menginginkan keturunan perempuan. Dua buah kelapa muda yang dilukis dengan Janaka serta Sumbadra, tokoh pewayangan serta isterinya, yang oleh orang Jawa dianggap manusia paling tampan dan cantik, diletakkan di depan sang suami. Ia mengayunkan golok besar sebanyak satu kali ke tiap buah itu. Kalau keduanya terbelah, itu berarti kelahirannya nanti sangat lancar, tidak ada kesulitan samasekali. Kalau hanya satu yang terbelah, maka yang tidak terbelah menunjukkan jenis kelamin sang bayi (laki-laki kalau Janaka yang tidak terbelah dan seterusnya). Kalau tak satu buah pun terbelah, maka kelahirannya akan sulit dan mungkin tidak selamat samasekali. Berbagai gerakan isyarat lainnya, seperti menjatuhkan telur lewat sarung sang isteri, melemparkan kendi ke luar pintu (kedua-duanya pecah) dan sebagainya, sering dilakukan juga untuk melambangkan kelahiran yang mudah.

Sekarang, si perempuan melakukan pekerjaan rutin ganti pakaian. Dikenakannya kain sehelai demi sehelai, menarik kain yang dipakai sebelumnya dari bawah. Setiap kali melakukan itu, mereka yang berkerumun berteriak-teriak di tengah-tengah keriuhan, "Oh, itu tidak pantas", sampai perempuan itu mengenakan sarung yang ketujuh dan terakhir yang disebut *toh watu*. *Toh watu* secara harfiah berarti tanda yang tak bisa dihapus pada sebuah batu. Sarung *toh watu* adalah jenis khusus yang dibuat dari katun tebal yang tak akan luntur dan dengan demikian, melambangkan hubungan yang abadi antara ibu serta anak sepanjang hayat, ketakterpisahan mereka selama hidup. Kemanjuran sarung ibu untuk menyadarkan seseorang yang lagi pingsan telah dikisahkan sebelumnya, tetapi simbolisasi hubungan ibu-anak dalam pakaian ibu bersifat lebih umum lagi.

> Perempuan tua itu mengatakan bahwa ke mana pun saya pergi, saya harus selalu membawa satu dan dua lembar pakaian Ibu. Ini untuk menjaga agar saya selalu *slamet*. Ia mengatakan kalau saya sedih atau pusing dan meletakkan kepala saya di bantal Ibu, saya akan sembuh. Ia mengatakan bahwa semuanya ini terjadi, karena ketika saya masih berupa sebuah janin saya bersemadi di gua Ibu selama sembilan bulan. Ia mengatakan bahwa ini sama saja dengan semadi keagamaan yang biasa. Janin tidak makan atau tidur dan hanya bersemadi untuk belajar perkara-perkara kerohanian. Nanti, ketika anak itu diajar perkara kerohanian, orang akan selalu mengingatkan dia tentang ini: "Selama sembilan bulan kau berada di guaku", dan seterusnya. Itulah sebabnya, kata perempuan tua itu, orang tidak boleh membantah ibunya (ia boleh membantah ayahnya sedikit), karena ia pernah bersemadi di dalam diri ibunya; dan itulah sebabnya mengapa saya harus membawa beberapa lembar pakaian Ibu kapan saja saya bepergian, kalau saya ingin aman dan *slamet*.

Kepercayaan yang sama terdapat pula dalam hubungannya dengan *haid* pertama seorang gadis. Sarung yang dipakainya ketika mengalami datang bulan pertama tidak pernah dicuci atau dipakai lagi, tetapi disimpan. Di kemudian hari, kalau anaknya jatuh sakit, ia akan menyelimutinya dengan sarung itu dan anak itu akan sembuh. Pengobatan ini dianggap lebih manjur daripada yang bisa diperoleh dari seorang *dukun* atau dokter.

Upacara *tingkeban* akhirnya ditutup dengan penjualan *rujak legi* oleh sang isteri dibantu suaminya, kepada semua yang hadir dan membayarnya. Tampaknya tak seorang pun yang saya tanyai mengingat makna perbuatan ini, walaupun beberapa mengatakan bahwa sang ibu akan menggunakan uang yang terkumpul itu untuk membeli obat si bayi.[3] Secara umum, kesadaran terhadap makna berbagai elemen upacara *abangan* sangat berbeda-beda dari orang ke orang; sementara beberapa orang sangat tertarik dengan serba-serbi keagamaan dan senang memperbincangkannya, yang lain hanya melakukan apa yang diperintahkan oleh mereka yang "mengerti" dan hanya menaruh perhatian sedikit sekali kepada arti tertinggi dari apa yang mereka lakukan.

Melahirkan anak tanpa sebuah *tingkeban* dikatakan sebagai *ngebokné* si anak, membuat anak itu seperti kerbau. Mengatakan ini terhadap anak orang lain merupakan penghinaan berat, sebab ini berarti mengatai orangtuanya sebagai binatang, yang tak tahu "aturan

manusia". Sekalipun demikian, terkadang jika seorang perempuan sudah tiga atau empat kali mengalami keguguran kandungan atau anaknya mati waktu melahirkan, suaminya bisa mengucapkan sumpah, "*Yèn kowé meteng manèh, tak-kebokné*" ("Kalau kau hamil lagi, saya akan mengkerbaukan anak itu") serta mengatakan bahwa ia tak akan lagi mengadakan *tingkeban* dan juga berbagai *slametan* kelahiran lainnya. Ini merupakan hal yang berat untuk dilakukan, karena tidak saja hal itu membuat orang tak lagi terlindungi dari gangguan makhluk halus, tetapi juga menyebabkan dia menjadi sasaran kritik di kemudian hari kalau anak itu ternyata degil atau keras kepala, seperti yang lazim terjadi dalam kasus seperti itu. Namun, seorang tetangga kami yang isterinya jatuh sakit selagi hamil, bersumpah demikian dan semuanya berjalan dengan baik.

Babaran

Menjelang kelahiran, sebagian orang mengadakan *slametan* kecil hanya dengan anggota keluarganya saja, yang hidangannya terdiri atas sepiring jenang dengan pisang yang telah dikupas di tengahnya untuk melambangkan kelahiran yang lancar. Akan tetapi, *slametan* seperti ini lebih sering ditinggalkan, bahkan oleh orang *abangan* yang cukup ketat. Terlepas dari itu, jika sudah terasa sakit menjelang kelahiran, *dukun bayi* pun dipanggil; dan segera setelah tiba, ia meletakkan *sajèn* di samping tempat tidur si ibu dan kamar kecil (karena makhluk halus di kamar kecil tidak senang pada bau darah yang menyertai kelahiran). Kemudian ia membentangkan tikar di lantai, mendudukkan ibu itu di atasnya dan mulai memijitnya sambil mengucapkan mantera:

> Dengan nama Tuhan, yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Saya berniat membentangkan tikar
> Dan menempatkan sebuah keranjang yang longgar tenunannya di atasnya (yakni ibu itu).
> Kakek Roh Mojokuto, Nenek Roh Mojokuto!
> Bukalah pintu surga,
> Tutuplah pintu neraka.
> Para setan dan makhluk halus jahat lainnya, semoga mereka pergi.
> Roh moyang laki-laki mengatakan bahwa tak akan ada sesuatu pun yang menimpa,
> Roh moyang perempuan mengatakan bahwa tak akan ada sesuatu pun

yang menimpa.
Ke mana pun kau berkelana, semoga kau selamat,
Semoga kau selamat dari bahaya yang datang dari atas maupun dari bawah,
Ke mana pun kau berkelana atau pergi, ibu kecil,
Yang akan melahirkan seorang anak.
Setelah anak dilahirkan, sang *dukun* menggunakan pisau bambu tradisional (*welad*) untuk memotong tali pusar.
Dengan nama Tuhan, yang Maha Pengasih dan Penyayang!
Pisau bambu ini
Yang akan saya gunakan untuk memotong kulit dan daging.
Kulit si bayi yang baru lahir.
"Hiasan logam yang terletak di dalam itu apa?" (ia bertanya kepada pisau itu)
"Itu adalah logam yang berkekuatan magis!" (jawab pisau itu)
Semoga kau (bayi) tidak merasa sakit, semoga terasa biasa
Biasa dengan kehendak Allah
....
Sejuklah, sejuklah—terkena ludahku yang putih,
Semoga darah putih (anak itu) berkumpul dengan darah putih,
Darah merah dengan darah merah.
Semoga daging (tali pusar) tertutup,
Semoga urat-urat darahnya menyempit dan kulitnya menyatu kembali,
Menyatu kembali dengan kehendak Tuhan.
Semoga tulang berkumpul dengan tulang,
Daging dengan daging,
Kulit dengan kulit,
Darah dalam tulang dengan darah dalam tulang,
Urat darah dengan urat darah.
Semoga dagingnya tertutup, urat darahnya mengecil, kulitnya menyatu kembali,
Darahnya membeku, -ku -ku, dengan kehendak Allah.

Kemudian ia membubuhkan *kunir* (kunyit), sejenis tanaman obat Jawa, pada luka yang ada dan mengikat tali pusarnya.

Bayi lalu dimandikan, kemudian ibunya, juga dengan mantera-mantera khusus. Tali pusar dan tembuni bayi kemudian dibungkus dengan kain putih, dimasukkan ke dalam sebuah kendi, digarami, lalu dikubur di luar rumah. Jika bayi itu laki-laki, tali pusarnya dikubur di depan rumah, jika perempuan dikubur di belakang rumah, meskipun ada juga yang menguburkan keduanya di depan, sebelah kiri pintu untuk bayi

laki-laki dan sebelah kanan untuk bayi perempuan. Sekeliling tempat itu kemudian dipagar dengan pagar anyaman kecil atau jambangan tanah yang sudah pecah ditutupkan di atasnya untuk mencegah anjing atau binatang lain menggalinya. Sebuah pelita kecil dibiarkan menyala di sana selama 35 hari untuk mencegah gangguan makhluk halus jahat.

> Dengan nama Tuhan, yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Bapak Bumi, Ibu Pertiwi,
> Saya akan serahkan kepadamu tali pusar dan ari-ari bayi.
> Tetapi sang bayi saya tinggalkan (saya tidak menguburnya),
> Hanya tali pusar yang saya serahkan kepada perlindunganmu.
> Jangan kau risaukan sang bayi,
> Ini sudah jadi keharusan karena Allah.
> Kalau kau risaukan juga bayi itu, kau akan dihukum Tuhan.
> Usirlah penyakit dari si bayi,
> Ini pun sudah jadi keharusan karena Allah.
> Tali pusar, saya serahkan kau pada perlindungan seseorang,
> Bayi kecil, jangan kau lawan bapakmu,
> Atau kau akan dihukum oleh Allah.

Penguburan tali pusar adalah perkara yang serius. Seorang perempuan pernah mempersalahkan kematian anaknya, yang kejang-kejang terkena sawan selama 40 hari, pada kelalaian sang *dukun* membubuhkan garam ketika penguburan tali pusarnya dilakukan. Akibatnya, benda itu bangkit lagi dan bayi itu pun mati. Tali pusar dan tembuni yang keluar sesudah kelahiran dianggap sebagai adik spiritual sang bayi, sedang air ketuban yang mendahuluinya (terpancar ke atas, ke udara) dianggap sebagai abang spiritualnya. Selama 35 hari pertama, mereka ini tinggal di dekat sang bayi untuk melindunginya dari penyakit, yang *pertama* terhadap penyakit yang datang dari bumi, sedang yang *kedua* terhadap penyakit yang datang dari langit. Sesudah itu, kedua saudara itu bisa berkeliaran, tetapi tetap menjadi roh pelindung anak itu. Diperlukan pemusatan pikiran, puasa dan bergadang dengan waktu yang cukup lama—apa yang oleh orang Jawa disebut *tapa*—untuk berhubungan dengan mereka. Kadang-kadang pisau bambu serta buah kunyit yang jadi obat juga dianggap sebagai saudara spiritual dan roh pelindung, sehingga setiap orang mempunyai empat pelindung; tetapi anggapan ini tidak begitu umum.

Terakhir, sang *dukun* meletakkan si bayi pada sebuah meja rendah serta menggebrak meja tiga kali untuk mengejutkannya, agar ia terbiasa

dengan kejutan serupa, sehingga di kemudian hari tidak gampang kaget dan jatuh sakit. Kejutan mendadak memang merupakan salahsatu penyebab pokok penyakit pada anak-anak maupun orang dewasa. Pada saat itu, sang *dukun* memperkenalkan si bayi dengan kehidupan manusia:

> Dengan nama Tuhan, yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Saya bermaksud mengejutkan bayi ini,
> Dilahirkan dari rahim ibunya.
> "Bayi kecil" (katanya kepada bayi itu), "hadiah apa yang kau bawa?"
> "Badan dan nafas" (jawab bayi itu), "kesehatan,
> Dan kewajiban agama yang sudah ditetapkan (yakni Islam)".
> Tiada Tuhan melainkan Allah dan Muhammad adalah Rasul-Nya!
> Ya Allah, Ya Allah, Ya Allah.

Ia lalu menggebrak meja tiga kali dengan telapak tangannya dan mengucapkan syahadat dalam bahasa Arab:

> Saya bersaksi dengan sebenar-benarnya bahwa tiada Tuhan selain Allah, Saya bersaksi dengan sebenar-benarnya bahwa Muhammad adalah Rasul Allah.

Malam itu, sebuah *slametan* kecil yang disebut *babaran* diselenggarakan, ditandai oleh adanya sebutir telur ayam putih, karena sebelum dilahirkan setiap orang adalah sebutir telur. Dengan ini, selesailah keseluruhan bingkisan mantera dan upacara yang menyertai kelahiran.

Pasaran

Lima hari sesudah *slametan* pertama untuk bayi diselenggarakan, diadakan pula sebuah *slametan* yang agak lebih besar, *pasaran,* dimana, antara lain, bayi itu diberi nama. Secara teoretis, ayah anak itulah yang memegang keputusan terakhir dalam penamaan anaknya dan biasanya ia mengumumkannya dalam sambutan *ujub* pada upacara *slametan.* (Meski demikian, ia bisa memberikan kehormatan kepada ayahnya atau mertuanya untuk melakukan tugas itu). Sampai tingkat tertentu, nama anak ditentukan oleh kategori sosial keluarganya.

Parto berbicara tentang pemberian nama: Ada tiga jenis nama yang dipakai orang, tergantung pada kelompok mana ia termasuk: nama dusun, nama *priyayi* atau nama *santri*. Anak-anak desa terkadang diberi nama begitu saja menurut hari lahirnya, misalnya, Senèn atau Paing. Atau mereka menggunakan nama-nama sederhana, seperti Sidin atau Sirin. Anak-anak perempuan menggunakan nama yang sama juga, hanya dalam bentuk feminin: Sidinah, misalnya. Anak-anak *priyayi* tinggi biasanya menggunakan Joko- atau Bambang- di depan nama mereka, sedangkan anak-anak perempuannya memakai Endang-. Misalnya, Jokosentono; *Sentosa* artinya kuat. Atau Bambang Suwarno. Untuk anak perempuan, Endang Suwarni. Untuk kalangan *santri*, nama depan mereka sering Muhammad atau Abdul. Misalnya Muhammad Taha, Abdul Mutallip. Untuk anak-anak perempuannya, Sitti: Sitti Aminah... Saya bertanya kepadanya, bagaimana kalau orang desa menggunakan nama *priyayi*. Ia menjawab bahwa tak seorang pun akan berbuat demikian, karena orang akan mentertawakannya dan ia akan merasa malu. Bahkan nama seperti Sasro tidak akan digunakan; nama demikian akan digeser menjadi Sastro bagi seorang *priyayi* rendahan, yang berarti "seorang yang bekerja di kantor tetapi tidak punya gelar". Orang desa tidak akan berani menggunakan nama ini, tetapi akan memakai nama Setro; mereka akan menggunakan Setrodihardjo dan bukan Sastrodihardjo. Ia mengatakan bahwa di kalangan orang desa, nama-nama bisa dieja (dan diucapkan) berbeda-beda, tergantung apakah seseorang itu *santri* atau tidak. Seorang *abangan* akan memanggil anaknya Kalil, sedangkan seorang *santri* memanggilnya Cholil; seorang *abangan* akan menyebut Katidjah, sedangkan *santri* Chotizah. Terkadang seorang desa yang beragama Kristen akan menggunakan nama rasul-rasul Kristen, seperti Daniel, Musa dan sebagainya. Namun orang Kristen yang berkedudukan tinggi, seperti yang ada di sekitar Mojokuto, akan menggunakan nama-nama *priyayi*.

Karena orang Jawa begitu mudah mengganti nama mereka—sesudah sakit keras, pada waktu nikah, sesudah naik haji ke Mekkah, ketika memperoleh pekerjaan baru, pada saat kelahiran anaknya—maka mereka mudah menyesuaikan diri dengan setiap mobilitas sosial atau perubahan kesetiaan. Barangkali nama yang paling umum dipakai anak-anak *abangan* adalah Slamet, seringkali sebagai akibat dari perubahan nama ketika anak itu mengidap penyakit kanak-kanak. Perubahan itu dimaksudkan sebagai sarana penyembuhan. Kategori-kategori ini tidak berlaku mutlak, tetapi jelas tertanam dalam benak orang, seperti ketika saya menyebut seorang pejabat tinggi yang saya tahu bernama Paidjan (nama yang jelas-jelas *abangan*), orang yang saya ajak bicara

(seorang *santri*) mengomentari, "wah, ini benar-benar era baru—sebelum revolusi, Anda tak akan pernah nenemukan seorang *priyayi* bernama Paidjan; ia pasti sudah mengubahnya". Dan kebanyakan orang memang masih berbuat demikian.

Sebenarnya, penentuan waktu *pasaran* tergantung pada saat terlepasnya sisa tali pusar si anak. Kalau pada hari kelima belum lepas juga, *pasaran* harus ditunda sampai hari keenam atau bahkan ketujuh. Namun, ini jarang terjadi dan saya jarang menemui *pasaran* yang diadakan pada hari selain hari kelima. Pada masa lalu, orang biasa mengundang beberapa *santri* untuk mengaji dari pukul delapan sampai tengah malam setiap hari sesudah kelahiran sampai sisa tali pusar bayi terlepas. Akan tetapi, ini jarang dilakukan sekarang, kalau pun ada—pastinya tidak pernah di kota. Praktik kuno lainnya yang sudah hilang, setidaknya di wilayah Mojokuto, adalah menyanyikan syair-syair Jawa kuno pada upacara *pasaran*; sekarang, orang menggantikannya dengan main kartu. Ternyata, menyanyikan syair itu biasa juga dilakukan di berbagai *slametan* lain pada masa sebelum perang, tetapi orang tak pernah mendengarnya lagi sekarang.

Hidangan pada *pasaran* hampir sama dengan hidangan pada upacara *tingkeban,* tetapi tanpa *rujak legi* serta ada tambahan makanan ringan dari pasar (kerupuk ikan, berondong jagung, penganan dari beras yang diberi gula dan sebagainya). Makanan kecil yang agak tak keruan rasanya ini, yang selamanya jadi kudapan kebanyakan orang Jawa, disebut *jajan.* Tampaknya *jajan* selalu saja muncul di mana pun orang duduk-duduk untuk berbincang-bincang dengan orang lain. Kalau seorang teman kebetulan mampir—suatu hal yang memang lazim—makanan demikianlah yang dihidangkan; dalam pesta kawin, pesta resmi pemerintah serta rapat-rapat politik juga sama; dan penganan itu dijual di lusinan warung kopi yang tersebar di sekeliling kota, di mana saban hari ratusan orang duduk dan ngobrol tak tentu selama berjam-jam.

Dengan demikian, *jajan* adalah lambang alamiah dari interaksi sosial yang sangat dicintai orang Jawa; yang di satu pihak diliputi formalitas sopan santun yang mekanis dan kepatutan yang kaku (sangat kentara di kalangan *priyayi*) serta di pihak lain bernuansa bising dan sembrono (sangat jelas di kalangan *abangan*). Jelas bahwa ini merupakan makna tertinggi yang memang dimaksudkan dalam upacara *pasaran,* karena *jajan* itu harus dibeli di pasar, tidak di warung atau di

sepanjang jalan. Kata orang, dengan begitu diharapkan bayi itu nantinya tumbuh menjadi orang yang menyenangi kerumunan, suasana ribut dan kebisingan terus-menerus dari obrolan lucu yang oleh orang Jawa disebut *ramé*, yang menemukan contoh utamanya di pasar.

Banyak praktik-praktik magis yang secara tradisional dihubungkan dengan *pasaran*, masih dilakukan sekarang. Sehelai benang, lagi-lagi dipintal dengan cara tradisional (walaupun sekarang bisa dibeli di toko-toko), direntangkan di sekeliling rumah persis di bawah atap untuk mengusir makhluk halus jahat. Pada keempat pojok rumah ditanam daun nanas dan satu tanaman dengan sulur untuk maksud yang sama. Dua dari keempat pojok ini dicat hitam dengan arang dan dua lagi dicat putih dengan sejenis kapur. Lalu seseorang mengambil sapu tua yang sudah rusak dan menusukkan beberapa bumbu serta cabe pada lidinya; ini disebut *tumbak séwu* (tombak seribu). Selanjutnya, bidang sebuah alat tenun yang bisa digambar, diberi garis hitam berseling putih dengan arang dan kapur. Ini diletakkan di bawah balai-balai si ibu[4] bersama dengan *sajèn* yang terdiri atas berbagai makanan, seperti buah pinang, yang disukai makhluk halus. Makhluk halus yang mencoba masuk rumah akan tersangkut oleh benang yang direntang tadi. Kalau pun bisa lewat, ia akan kebingungan karena warna hitam dan putih pada keempat pojok rumah. Ia juga akan tertahan oleh daun nanas atau sulur yang ditanam di sana. Kalau ini pun tidak bisa menghentikan dia, maka tombak seribu itu akan menikamnya atau papan penenun itu akan menghancurkannya. Kalau ia masih berhasil lolos juga, ia mungkin akan makan *sajèn* dan pergi setelah merasa puas; kalau tidak, maka batas-batas kesanggupan akal budi manusia sudah terlampaui dan seseorang pun hanya bisa berharap. Tiga puluh lima hari sesudah kelahiran, semua benda ini diambil dan sebuah *slametan* lain yang bernama *selapanan*, diselenggarakan, dengan hidangan yang umumnya sama dengan *slametan* pada hari kelima, tetapi tanpa *jajan* dari pasar.

Pitonan

Makin sedikit orang yang menyelenggarakan *slametan* tiga bulan ini dan kalau pun mereka melakukannya, itu hanyalah perkara kecil saja.[5] Namun, *slametan* tujuh bulan—atau *pitonan*—masih banyak diselenggarakan, walaupun kini sudah mulai menjadi hal yang kurang penting.

Makanan utama di sini adalah semacam puding tepung beras yang disebut *jenang,* yang dibuat dalam tujuh warna. Sekarang, pemberian warna itu menggunakan bahan warna yang dibeli di toko, tetapi dalam tradisi, yang digunakan adalah beberapa ramuan tumbuh-tumbuhan. Ada juga satu nasi tumpeng besar dengan tujuh nasi tumpeng kecil di sekelilingnya dan sepiring besar sayur-sayuran dengan tujuh piring sayur-sayuran yang kecil di sekelilingnya. Selain itu, seperti biasa, terdapat juga rangkaian bola nasi, tiga jenis bubur dan lain-lain. Di sini, seperti halnya dalam *tingkeban,* upacaranya lebih menonjol daripada *slametan*-nya sendiri.

Dipimpin oleh si dukun bayi, sebagaimana semua upacara sesudah kelahiran, upacara itu dimulai dengan membangunkan sang bayi pada waktu ayam berkokok atau sekitar pukul empat pagi dengan meletakkannya di sangkar bersama seekor ayam—seekor ayam jago kalau bayi itu laki-laki dan seekor ayam betina kalau bayi itu perempuan. Ayam itu kemudian dipelihara dengan hati-hati, tak pernah dipotong atau dimakan, karena makin lama ayam itu hidup, makin panjang pula umur anak itu. Bayi itu kemudian disodori keranjang bambu yang dangkal alasnya dan telah diisi dengan nasi kuning serta beberapa keping uang logam. Kalau ia membuang-buang nasi serta kepingan uang itu ke sekitarnya dan biasanya memang demikian, maka dalam kehidupannya nanti, anak itu akan boros; kalau tidak, ia akan jadi orang yang hemat. Kemudian bayi itu diperbolehkan menjejakkan kakinya ke bumi untuk pertama kalinya. Setelah sampai di tanah, ia diberi sepotong cakar ayam untuk mengingatkan bahwa sebagaimana ayam yang hina ini, ia harus mengais-ngais di sepanjang hidupnya untuk mencari makan.

Sesudah itu, *slametan* yang sesungguhnya baru diselenggarakan. Berlawanan dengan hampir semua *slametan* lainnya, *pitonan* harus diadakan pagi hari, sebelum pukul 12 siang. Bila semua ini telah dilakukan, anak itu dimandikan dalam bak yang berisi air bunga. Di jalan menuju bak ini terdapat tangga (atau batang pisang) dengan tujuh jenjang. Pada setiap jenjang diletakkan semangkuk bubur, yang pertama berwarna merah, yang kedua putih, yang ketiga merah dan seterusnya. Warna merah melambangkan ayah dan warna putih melambangkan ibu. Anak itu menginjaknya satu per satu sampai akhirnya ia mencapai bak, tentu saja dengan menjerit-jerit dan kemudian dimandikan oleh sang *dukun.* Sejumput rambutnya digunting oleh setiap tamu, dilempar ke tanah bersama beberapa keping uang untuk membeli obat bagi si bayi.

Semua kebiasaan ini sekarang telah dihilangkan, sesudah anak-anak tak lazim lagi memakai model rambut dengan *kuncung*; sebab tujuan seluruh perbuatan itu hanyalah untuk memulai proses penguncungan saja.

Setelah mandi, anak itu dibedaki dengan bedak kuning, diberi pakaian baru, dihiasi dengan bunga-bunga serta duduk dalam *slametan* miniatur, dimana anak-anak tetangga yang berusia antara empat dan enam tahun diundang. *Slametan* mainan ini—yang disebut *pancakan* (secara harfiah berarti "pendatang baru")—berperan sebagai inisiasi bagi si anak untuk masuk ke dalam praktik keagamaan menurut tradisi Jawa, sebagai perkenalan pertamanya kepada upacara yang akan dilakukannya beratus-ratus kali sebelum ia meninggal. Anak itu kemudian diberi baki yang sudah diisi dengan berbagai benda simbolik, yang menandakan ciri-ciri bidang pekerjaan atau watak: pensil (guru atau pegawai—pintar); nasi (petani—rajin bekerja); uang (pedagang—kaya); pisau (tentara—berani). Bidang pekerjaan dan watak si anak di masa depan kemudian diramalkan berdasarkan dua benda yang diambilnya dari baki itu, sekalipun orang yang menginginkan peningkatan kelas tidak segan-segan mengarahkan anak itu untuk mengambil pensil.

Juga bagi sang ibu, *pitonan* bukan tidak mengandung makna, karena dengannya, ia dibebaskan dari pamali-pamali yang mengurungnya selama tujuh bulan sesudah melahirkan: tidur dengan duduk bersandar pada sebuah penyangga; mandi sore hari (sebelum matahari terbenam) dalam bak mandi khusus yang diletakkan di dapur (kamar mandi yang biasa dianggap penuh dengan makhluk halus); menggosokkan semacam salep dari ramuan tanaman secara teratur beberapa kali sehari; dan berbagai larangan makanan yang banyak di antaranya sudah dimulai sebelum ia melahirkan. Bagi kebanyakan keluarga, *pitonan* mengakhiri siklus *slametan* yang berpusat pada kelahiran, walaupun beberapa keluarga lainnya menyelenggarakan *slametan* kecil pada bulan ke-12.

Catatan:

[1] Penanggalan Barat tentu saja digunakan oleh perusahaan-perusahaan yang lebih besar dan jawatan-jawatan pemerintah Indonesia.

[2] Sebenarnya hanya enam bulan. Kata orang, upacara itu diadakan pada permulaan bulan ketujuh dan bukan di akhir bulan tersebut, agar upacara ini tidak menyebabkan keguguran.

[3] Tak ada persiapan lain yang diperkenankan untuk kelahiran si bayi, seperti

membuat pakaian atau buaian dan lain-lain; hal ini dianggap "mendahului kehendak Tuhan" dan akan membawa sial.

[4] Si ibu hampir selalu dalam keadaan terjaga dan mondar-mandir selama lima hari; orang berusaha bangun secepat mungkin sesudah melahirkan, supaya darah mengalir secepat mungkin.

[5] Untuk *slametan* kecil, sudah umum kalau yang diundang hanya tiga atau empat orang dan sebagian makanan dikirim ke para tetangga dalam kotak daun pisang—sebuah pola yang disebut *tonjokan* (atau *berkat*). Bahkan kalau *slametan* itu berukuran normal, bingkisan *tonjokan* bisa juga dikirimkan untuk menghormati teman-teman atau tetangga yang jauh. Misalnya, seorang pekerja kereta api yang menyelenggarakan *pasaran*, mungkin akan mengirim *tonjokan* kepada atasannya sebagai tanda hormat.

BAB 5

Siklus *Slametan*: Khitanan dan Perkawinan

Khitanan: *Sunatan*

Sekalipun semacam khitanan mungkin telah ada di Jawa sebelum mulainya zaman Islam pada abad ke-16, hampir tak ada bekas-bekas upacara inisiasi pra-Islam yang tampak di Mojokuto. Upacara untuk merayakan khitanan pada umumnya menyerupai pola upacara perkawinan, tentu saja dengan meniadakan unsur-unsur yang berhubungan dengan upacara bersanding bagi kedua mempelai. Dengan demikian, hidangan pada *slametan islaman* (khitanan, disebut juga *sunatan)* sama dengan hidangan pada *slametan kepanggihan* (perkawinan) dan kedua upacara itu memberikan kesempatan utama untuk pengeluaran yang berlebih-lebihan dalam kehidupan orang Jawa. Hiburan sewaan yang meriah—wayang kulit dengan seperangkat gamelan, orkes model Barat lengkap dengan biduanitanya atau rombongan tari maupun drama keliling—sering dipertunjukkan. Ada sebanyak 200 orang mungkin yang diberi makan dalam resepsi yang mengiringi *slametan*-nya sendiri (yang dalam kasus apa pun hanya terbatas pada delapan sampai 10 peserta) dan mereka ini diharapkan akan membawa hadiah-hadiah atau sumbangan dalam bentuk uang. Dalam beberapa hal, perkawinan serta khitanan merupakan upacara menyambut masa remaja pada orang Jawa, perkawinan bagi anak perempuan dan khitanan bagi anak laki-laki. Dalam hal ini, keduanya harus dilihat sebagai pasangan upacara yang tak terpisahkan untuk menyambut masa remaja bagi masing-masing jenis kelamin.[1]

Kebanyakan anak lelaki di Jawa disunat pada usia 10 sampai 15 tahun, walaupun saya mengenal seorang *santri* yang menyunat anaknya pada usia lima tahun. Kebanyakan anak-anak di Mojokuto disunat sendiri-sendiri, tetapi ada kalanya juga satu rombongan yang terdiri

atas dua atau tiga saudara, saudara sepupu atau tetangga, disunat sekaligus.

Menurut kebiasaan, penyunatan dilakukan oleh seorang ahli yang disebut *calak* (atau *bong*) yang seringkali juga merangkap sebagai tukang cukur, jagal, atau dukun. Dewasa ini banyak orang kota menyunatkan anaknya di rumah sakit, yang dikerjakan oleh seorang perawat pria (*mantri*); tetapi kebanyakan orang mungkin masih pergi ke *calak* karena ongkosnya lebih murah. Dalam daftar resmi kantor Departemen Agama setempat di Mojokuto, ada 11 orang *calak* yang disahkan untuk wilayah itu. Yang paling giat di antara mereka ialah seorang *haji* yang juga merangkap sebagai dukun. Ia memperoleh ilmu ini dari ayahnya. Sekalipun ia memiliki 200 meter persegi sawah, katanya, penghasilan dari praktiknya sebagai *calak* merupakan bagian terbesar dari seluruh pendapatannya (upahnya 20 sampai Rp 50, tergantung kepada jarak tempat pasien dari Mojokuto dan saya kira juga tergantung kepada kedudukan kliennya). Menurut peraturan kesehatan pemerintah, ia diharuskan menggunakan sebuah antiseptik yang disediakan oleh Departemen Kesehatan. Sebagaimana dikatakannya, "Ayah saya menggunakan mantera dan menyunat. Sekarang saya membaca mantera, menyunat dan menggunakan obat. Itu sama saja, tidak ada bedanya".

Sesudah sistem *pétungan* diterapkan dan hari baik dipilih, sebuah *slametan* diadakan pada malam hari menjelang penyelenggaraan sunatan.[2] *Slametan* ini, yang disebut *manggulan,* adalah persis sama dengan *slametan midadarèni* yang diadakan pada malam hari menjelang perkawinan. Di dalamnya dihidangkan semua jenis penganan yang telah kita sebut di muka, ditambah sejenis makanan yang dibuat dari beras ketan yang dilumatkan pada sebuah talam besar hingga berbentuk piringan biskuit yang tipis. Penganan ini dimaksudkan untuk melambangkan keinginan bahwa setiap orang dalam *slametan* ini sudah bebas dari perasaan iri hati, benci, cemburu dan semacamnya, yang tersembunyi; bahwa perasaan setiap orang sudah diratakan sampai kepada satu titik dimana yang ada hanyalah perasaan "dalam" yang tenang, damai dan tenteram. Juga di samping bubur tiga warna yang biasa—merah, putih dan campuran—ada lagi bubur yang keempat. Dibuat dari sekam beras yang ditumbuk, bubur ini disebut *paru-paru.* Orang Jawa, atau kebanyakan dari mereka, percaya bahwa letak kehidupan adalah pada nafas manusia—yang bagaimanapun juga berhubungan

dengan detak jantung—karenanya *paru-paru* itu dimaksudkan untuk memuliakan "roh kehidupan yang ada dalam nafas orang yang disunat atau dikawinkan".

Berbagai *sajèn* diletakkan di pojok-pojok rumah, di kamar kecil, lumbung dan sebagainya untuk *sétan-sétan*; dan sesudah *slametan* selesai, anak laki-laki itu diberi jamu yang hangat untuk kemudian dipijat oleh *dukun pijet* dan dibedaki dengan bedak kuning.

Pagi harinya, ia berendam dalam bak mandi sekitar satu jam untuk kemudian berpakaian. Ia mengenakan kain putih tipis yang baru di bawah sarungnya dan sesudah disunat, ia duduk di atas kain putih juga. *Sajèn* yang lain disiapkan untuk makhluk-makhluk halus, sementara anak itu membaca syahadat untuk kemudian disunat oleh *calak* yang menggunakan sebilah pisau yang disebut *wesi tawa,* yang secara harfiah berarti "besi yang tak terasa". Kalau anak itu jatuh pingsan, ibunya akan mengusapkan sarungnya ke muka anak itu. Dan bila operasi selesai, ia akan ditidurkan di balai-balai pendek. Ibunya akan melangkahinya tiga kali untuk menunjukkan bahwa ia juga bebas dari perasaan tersembunyi terhadap anaknya yang bisa menghambat proses petumbuhan emosinya yang menjauh dari sang ibu menuju ke kedewasaan sebagai laki-laki. Sikap mengendorkan perasaan dalam lingkungan yang paling dekat, atau penciptaan jarak oleh diri sendiri dan sikap disiplin menjauhkan diri dari semua kejadian di dunia manusia yang sementara ini—mereka sebut "berhati lembut"—adalah salahsatu pola perasaan orang Jawa yang paling dihargai: ikhlas.

Malam itu, pesta dan hiburan berlangsung, sementara si anak yang mungkin pucat, lesu dan kesakitan, dipaksa duduk tak bergerak di tumpukan bantal besar nyaris selama pertunjukan wayang kulit yang semalam-suntuk. Sekalipun demikian, orang pada umumnya berpendapat bahwa hanya sebagian kecil anak yang takut pada upacara itu dan kebanyakan anak justru mendesak orangtuanya untuk menyelenggarakan sunatan sebelum yang belakangan ini menganggap anaknya cukup usia untuk itu, atau barangkali sebelum orangtuanya mampu mengadakannya.

> Sutrisno (berumur kurang lebih 11 tahun), anaknya, ingin disunat tahun ini. Pada kenyataannya, ia mulai berkampanye sendiri kepada nenek dan bibi-bibinya bahwa ia akan disunat bulan ini serta mengharapkan mereka membelikannya baju baru. Minah merasa sangat malu ketika mereka

datang dan bertanya pada hari apa sunatan itu akan dilangsungkan. Pasalnya, ia sebenarnya tidak punya uang samasekali dan harus menunda sunatan itu beberapa bulan lagi sampai setelah panen, ketika ia serta sanak-keluarganya sudah mempunyai beras.

Perkawinan: *Kepanggihan*

Hingga baru-baru ini, kebanyakan perkawinan pertama di Jawa masih diatur oleh orangtua mempelai perempuan maupun pria. Bahkan kalau seorang anak laki-laki berpikiran sendiri tentang gadis mana yang akan dinikahinya, ia akan melaksanakan maksudnya dengan bantuan orangtuanya—kalau ia bisa meyakinkan mereka bahwa pilihannya memang bijaksana. Ini masih merupakan pola yang berlaku di banyak kalangan yang masih tradisional serta "kolot", tetapi pola percintaan yang romantis mulai menjadi gangguan yang makin sering dan terus terjadi di Mojokuto pada masa kini. Di kalangan kelas atas kota yang terpengaruh Belanda, orang bahkan bisa menjumpai upacara-upacara pertunangan di sana-sini, dimana cincin kawin dipertukarkan antara seorang pria dengan tunangannya. Disebut "tukar cincin", sebuah istilah yang dipinjam dari bahasa Indonesia yang merupakan bahasa nasional baru (bagi orang Jawa) dan digunakan terutama sekali di kota-kota. Upacara tukar cincin tersebut tampaknya sejauh ini berlaku hanya di kalangan pelajar saja, yang cenderung bertunangan lama-lama sebagai akibat dari masa sekolah yang panjang.

Untuk kebanyakan orang, sekalipun dalam banyak kasus, anak laki-laki dan perempuan sudah sampai kepada saling pengertian dalam hal ini, namun pola lama *lamaran* resmi dari orangtua pihak pria masih dilaksanakan, setidaknya dalam bentuk formalnya.

Dalam *lamaran*, keluarga pihak pria mengunjungi keluarga pihak perempuan untuk saling tukar basa-basi formalisme kosong yang sudah menjadi keahlian orang Jawa sejak dulu. Ayah pihak laki-laki mungkin akan membuka percakapan itu dengan ucapan seperti ini, "embun di pagi hari berarti hujan di malam hari", yang dengannya ia bermaksud mengatakan bahwa soal yang ingin diperbincangkannya adalah soal yang "dingin" atau sederhana saja dan tidak akan membangkitkan perasaan yang bukan-bukan. Dengan perkataan dan kiasan yang sama, ia tiba pada pokok persoalan dan mengatakan bahwa ia ingin menjadi besan tuanrumah dengan mengawinkan anak laki-lakinya dengan anak

perempuan tuanrumah. Pada saat itu, akan terdengar banyak keberatan yang pura-pura dari tuanrumah, bahwa anak perempuannya itu manja, walaupun sudah dewasa tetapi masih bertingkahlaku seperti anak-anak serta ia sendiri merasa bahwa puterinya jauh dari memenuhi syarat menjadi menantu tamunya dan seterusnya. Setelah sekian lama—sesudah dua atau tiga kali kunjungan seperti itu—dengan satu atau lain cara, persoalan itu akan diselesaikan juga. Sebuah pertemuan direncanakan di rumah si perempuan, dimana calon mempelai laki laki dan perempuan beserta para calon mertua hadir. Pertemuan ini disebut *nuntoni*—"menonton"—serta kesempatan itu ditandai dengan kepura-puraan yang sama kakunya; gadis itu, kaku karena malu, menghidangkan teh kepada sang jejaka tanpa berbicara samasekali dan jejaka itu memandangnya dari sudut mata (dalam kasus tradisional, ini adalah saat pertama mereka bertemu) untuk memperoleh sebuah kesan tentang dia. Kalau ia senang dengan apa yang dilihatnya, ia akan mengatakannya kepada orangtuanya dalam perjalanan pulang dan pernikahan pun diatur.

Upacara perkawinan itu disebut *kepanggihan* ("pertemuan") dan selalu diselenggarakan di rumah pengantin perempuan. Semua orangtua, menurut teori, mempunyai kewajiban yang tak bisa dielakkan untuk menyelenggarakan satu pesta besar bagi setiap anaknya; sunatan untuk anak laki-laki dan perkawinan untuk anak perempuan. Karena orangtua pihak perempuan harus membiayai perkawinan itu, biasanya mereka akan menunggu sampai panen sebelum menyelenggarakan upacara itu; tetapi kalau pihak lelaki tak sabar menunggu ia bisa membantu memikul sebagian dari biaya.[3] Kalau gagal menyelenggarakan pesta ini, ia bisa melakukan pernikahan resmi di masjid dan menunda bagian *abangan* dari perayaan itu barang enam bulan, sampai ia memperoleh cukup uang untuk melaksanakannya. Ini sering dilakukan, khususnya di kalangan warga kota yang miskin.

Anak laki-laki menurut tradisi harus memberikan dua macam hadiah perkawinan kepada pihak perempuan: *paningset* yang biasanya berupa pakaian serta perhiasan dan sering diberikan dengan sebuah *slametan* untuk orangtua pihak perempuan, sesudah putusan perkawinan ditetapkan; dan *sasrahan*—biasanya berupa seekor kerbau atau sapi dan perabot rumahtangga, tetapi sekarang ini, kalau pun diberikan, biasanya sudah diperkecil sehingga menjadi beberapa alat dapur saja—yang diberikan kepada si gadis pada waktu kawin. Kedua jenis pemberian

hadiah buat pengantin perempuan ini sekarang sudah agak jarang dilakukan di Mojokuto.

Karena seseorang seharusnya selalu menikahkan anak-anak perempuannya menurut urutan umurnya dan itulah yang biasanya terjadi, sekalipun tidak selalu begitu, maka perkawinan anak pertama dan terakhir yang diselenggarakan oleh sebuah keluarga pada umumnya lebih besar daripada perkawinan anak-anak perempuan lainnya. Perkawinan untuk anak perempuan pertama disebut *bubak*, yang secara kasar mempunyai makna sama dengan kata *babak*: membersihkan tanah dan membuka suatu daerah perawan. Upacara untuk anak perempuan terakhir disebut *punjung tumplek,* atau dalam terjemahan bebasnya, "penghormatan yang penghabisan".

Saya akan menguraikan upacara itu selengkap mungkin sebagaimana adanya, tetapi tidak termasuk praktik-praktik yang tidak dilakukan dalam setidaknya satu upacara perkawinan yang sempat saya lihat ketika saya tinggal di Mojokuto. Hendaknya diingat bahwa upacara untuk anak-anak perempuan di tengah biasanya bukan hanya kurang lengkap, tetapi juga orang-orang menghilangkan beberapa bagian upacara itu sekehendak hatinya. Pada beberapa pesta perkawinan, yang dijalankan hanyalah yang perlu-perlu saja: pengantin perempuan dan laki-laki pergi ke masjid, mengucapkan ijab, pulang ke rumah untuk saling berjabat tangan serta menyelenggarakan sebuah pesta sekuler untuk tamu-tamunya.

Sebagaimana dalam *islaman, slametan* perkawinan diselenggarakan pada malam hari menjelang upacara yang sebenarnya. *Slametan* itu disebut *midadarèni* dan kecuali do'a tradisional yang mengharapkan agar pasangan ini tak terpisahkan satu sama lain seperti *mimi* serta *min tuna, slametan*-nya sama dengan *manggulan* yang diselenggarakan sebelum upacara khitanan. Bedanya, pengantin perempuan hadir dalam *slametan midadarèni* ini dan kalau si pengantin laki-laki yang datang dari jauh sudah ada di sekitar tempat tinggal pengantin perempuan, si pengantin lelaki akan tetap disembunyikan dari pandangan mempelai perempuan, karena mereka tidak diperbolehkan saling pandang sebelum pertemuan yang sebenarnya berlangsung.

Sesudah *slametan,* pengantin perempuan mengenakan pakaian yang sangat sederhana. Apabila rumahnya model kuno yang memiliki kamar tidur upacara di tengahnya *(sentong tengah*—hanya sekitar lima buah rumah di Mojokuto yang masih memilikinya), gadis itu akan

didudukkan di depannya; atau seandainya kamar semacam itu tidak ada, tengah rumah pun memadai juga. Di sini, ia akan duduk tanpa bergerak samasekali selama empat jam sampai tengah malam, pada saat mana seorang bidadari akan turun dan memasukinya, untuk tinggal di sana sampai lima hari sesudah perkawinan. Itulah sebabnya semua pengantin pada hari pernikahannya tampak jauh lebih cantik daripada di hari-hari biasa.

Sementara gadis itu duduk di sana, ibunya melaksanakan upacara membeli *kembang mayang*—"bunga-bunga yang sedang bermekaran". *Kembang mayang* adalah tumbuh-tumbuhan gabungan yang besar. Batang-batangnya terbuat dari batang pisang, "kumpulan bunga"-nya dari berbagai dedaunan yang diberi lekuk-lekuk di pinggirnya dan dililit ranting-ranting kelapa muda. Kesemuanya ini mewakili keperawanan kedua pengantin; dua buah *kembang mayang* dibuat untuk masing masing pengantin. Kalau pengantin laki-laki sudah pernah menikah sebelumnya, hanya dua buah *kembang mayang* saja yang dibuat; dan kalau pengantin perempuan yang sudah pernah menikah, upacara *kepanggihan* itu tak diperlukan lagi. Orang yang membuat *kembang mayang* biasanya adalah seorang pria yang agak tua, duduk di lantai bersama mereka dan ibu pengantin perempuan berlaku seolah-olah ia adalah tamu:

Ibu	:	Bolehkah saya masuk?
Tuanrumah	:	Silakan
Ibu	:	Apakah desa ini subur dan makmur?
Tuanrumah	:	Ya, desa ini subur dan makmur. Anda dari desa mana?
Ibu	:	Saya dari desa Sidowareg.
Tuanrumah	:	Oh, Anda datang dari jauh sekali. Apa yang Anda inginkan sebenarnya?
Ibu	:	Saya sangat mengidamkan sesuatu: saya akan memohonnya dengan menangis. Anak saya menginginkan *kembang mayang*.
Tuanrumah	:	Ya, kami punya *kembang mayang*. Namun apakah benar Anda ingin membelinya? Harganya mahal sekali.
Ibu	:	Ya, saya akan membelinya. Berapa harganya?
Tuanrumah	:	Oh, harganya dua setengah rupiah.

Sang ibu kemudian membayar harganya dan menempatkan *kembang mayang* itu di samping puterinya. Maka malam pun berlalu.

Perkawinannya sendiri berlangsung pada pagi harinya. Untuk hari ini, sistem *pétungan* diterapkan ke setiap jam untuk melihat apakah waktu itu baik atau buruk dan dengan cara demikian, setiap bagian upacara itu dijadwalkan pada saat yang tepat. Pada saat yang baik sebelum tengah hari, pengantin laki-laki pergi dengan para pengiringnya ke kantor *naib,* pejabat keagamaan yang diberi wewenang mendaftar dan mengesahkan perkawinan. Seluruh rombongan itu dipimpin oleh *modin,* pejabat keagamaan desa, yang sudah diberitahu oleh si laki-laki beberapa hari sebelumnya yang kemudian mengatur waktunya dengan *naib.* Sekalipun setiap desa memiliki seorang *modin* (dan juga beberapa pembantu *modin*), hanya ada seorang *naib* untuk tiap kecamatan, yang berkantor di ibukota kecamatan itu. Di Kecamatan Mojokuto, *modin* yang tinggal di kota harus melayani 18 desa dalam radius sekitar 24 kilometer dari kota itu; karenanya, perjalanan rombongan berupa iring-iringan delman panjang, dihiasi daun-daun kelapa hijau, kain merah dan putih serta sejumlah bendera Indonesia itu biasanya berlangsung cukup lama.[4]

Pengantin perempuan biasanya tidak ikut pergi ke kantor *naib* yang memakan waktu lama itu (yang seringkali secara bergurau disebut sebagai "pergi ke Mekkah"), tetapi diwakili oleh *wali*-nya, yang menurut hukum Islam, bertanggungjawab atas dirinya. *Wali* gadis itu ialah saudara laki-laki terdekat dari garis ayah yang masih hidup—baik itu ayahnya sendiri, saudara lelakinya, saudara lelaki ayahnya ataupun kakek dari pihak ayahnya. Kalau semua keluarga lelaki dari pihak ayah sudah tiada, maka *naib* sendiri akan bertindak sebagai *wali*-nya, yang dalam kasus ini disebut *wali hakim* atau "wali yang ditetapkan oleh pengadilan". Pengantin perempuan, *wali*-nya dan *modin* biasanya menghadap *naib* beberapa hari sebelum perkawinan dilangsungkan, tanpa iringan pawai. Dewasa ini, setelah semakin jelas kepura-puraan bahwa jejaka dan gadis itu belum pernah bertemu sebelum hari perkawinan, maka pengantin perempuan bisa saja menghadap beberapa menit sebelum pengantin laki-laki, dengan pengiring sendiri yang seluruhnya terdiri atas kaum perempuan.

Di kantor *naib* itu, yang di Mojokuto terletak di masjid besar, sang *wali* secara resmi meminta *naib* mengawinkan anak perempuannya dengan pengantin laki-laki. *Naib* lalu bertanya kepada pengantin laki-

laki apakah ia bersedia mengawini gadis itu. Kemudian ia diminta meniru mengucapkan kalimat syahadat yang diucapkan oleh *naib* kata demi kata, mula-mula dalam bahasa Arab (kebanyakan orang merasa jengkel terhadap hal ini, karena mereka umumnya hanya bisa mengeja-eja secara kasar ucapan Arab itu) dan kemudian dalam bahasa Jawa. *Naib* kemudian memberitahukan bahwa kalau ia tidak memberi nafkah kepada isterinya, menggaulinya dan memberi tempat tinggal yang layak kepadanya, atau meninggalkannya selama tiga bulan tanpa memberitahu di mana alamatnya, gadis itu berhak mengajukan permintaan cerai. *Naib* lalu membaca do'a dalam bahasa Arab yang oleh para hadirin yang sedang duduk, disambut dengan menadahkan telapak tangan, wajah menengadah dalam sikap berdo'a dan mengucapkan amien sepatutnya. *Naib* juga menyaksikan pemberian mas kawin berjumlah lima rupiah oleh pengantin lelaki kepada *wali* untuk disampaikan kepada pengantin perempuan sebagaimana diwajibkan hukum Islam. Ia menyudahi tugasnya dengan menyatakan bahwa anak laki-laki itu dan gadis yang tidak hadir di sana, merupakan suami isteri yang sah.

Bagi kalangan *santri*, ini merupakan bagian terpenting dalam perkawinan, yang membuat perkawinan itu sah di mata Tuhan (juga di depan pemerintah, yang menganggap *ijab*, demikian sebutan upacara ini, sebagai upacara perkawinan yang sah menurut hukum. Ini berlaku bagi setiap orang, kecuali yang beragama Kristen). Mereka tak pernah lupa menyebut kenyataan ini dalam pidato di hadapan tamu-tamu pada resepsi resmi yang mengikutinya. Namun bagi kalangan *abangan*, bagian yang benar-benar penting dari upacara perkawinan itu masih akan menyusul.

Tiba di rumah mempelai perempuan, pesta yang sebenarnya baru akan dimulai. Janur kuning yang dilengkungkan membentuk busur setengah lingkaran dipasang pada pintu masuk pelataran, yang menjadi pertanda bagi mereka yang lewat bahwa keluarga itu sedang "mempunyai kerja" (*duwé gawé*)—yakni sedang menyelenggarakan khitanan atau perkawinan. Atap rumah diperluas sampai ke halaman untuk menaungi para tamu yang duduk di sana menghirup kopi, menikmati *jajan* dan berbincang tentang hal-hal yang menyenangkan. Di dalam rumah, sang puteri lagi didandani oleh kerabat-kerabat perempuannya atau oleh seorang juru rias yang disebut *tukang paras*.

Menurut tradisi, pengantin perempuan (*manten*) berdandan sebagai seorang puteri ratu, sedang pengantin pria (juga disebut

manten) berdandan sebagai seorang pangeran dan setiap perkawinan memerankan kembali perkawinan kerajaan. Sang puteri mengenakan gaun hitam yang dihiasi dengan bunga-bunga dan kain sarung yang sangat bagus, yang dibeli dari salahsatu ibukota kerajaan. Wajahnya dibuat kuning dengan bedak; bintik-bintik hitam kecil yang tampak seperti ujung tengah rambut, dilukis di ujung atas dahinya, sedangkan bibirnya diberi warna merah menyala. Tiga buah kalung dari perak atau bunga tergantung sampai ke dadanya, sementara perhiasan-perhiasan perak dikenakan pada telinga serta lengannya.

Pengantin pria (yang dirias juga oleh *tukang paras*) mengenakan sarung baru dan jas hitam yang bergaris pinggir kuning. Ia mengenakan blangkon Jawa yang dihias dengan sebuah bros besar bertabur intan. Ia pun dihias dengan bunga-bunga. Di ikat pinggannya, terselip sebuah keris besar yang diberi rangkaian bunga, yang secara sadar melambangkan kemaluan lelaki. Pada zaman dulu, seorang *priyayi* tinggi yang mengawini gadis dari kelas yang lebih rendah (biasanya isteri kedua) tidak akan hadir dalam pesta perkawinan, tetapi hanya mengirimkan kerisnya. Anehnya, pola yang sudah usang ini hidup kembali pada waktu saya di Mojokuto. Ketika pengantin pria dari pesisir utara tidak bisa hadir di rumah mempelai perempuan di Mojokuto pada saat perkawinan, keluarga pihak perempuan yang kecewa, meyakinkan *naib* dengan menunjukkan surat pengantin laki-laki yang mengutarakan maksudnya untuk menikah dan gadis itu pun dinikahkan dengan fotonya.

Di Mojokuto, pola busana tradisional itu kini sering ditemukan hanya di kalangan *priyayi*—dua contoh paling rumit yang pernah saya lihat selama tinggal di Mojokuto adalah perkawinan puteri wedana dan pensiunan Kepala Pegadaian Negeri. Apa pun yang mereka pakai dulu—dan tampaknya agak meragukan bahwa pola di atas dengan segala keramaiannya pernah tersebar secara meluas ke desa-desa—gadis-gadis *abangan* di Mojokuto sekarang mengenakan pakaian Barat (yang masih dikritik secara tajam sebagai mempraktikkan *cara nyonyah-nyonyah*—yakni cara perempuan Belanda dan para penirunya di kota-kota besar) atau yang lebih umum, mengenakan pakaian yang modelnya sama dengan pakaian sehari-hari perempuan Jawa, tetapi sedikit lebih baik kualitasnya serta ditambah bunga-bunga dan yang semacamnya. Anak lelaki *abangan* muncul dengan jas Barat, bersarung dan memakai pici hitam dari seberang, yang telah menjadi lambang utama nasionalisme

dalam hal berpakaian. Gadis-gadis *santri,* khususnya yang di dalam kota, mengenakan gaun putih bersih yang agak mirip dengan gaun perkawinan Barat dan sehelai *kudung,* sementara pengantin pria mengenakan pakaian Barat dengan pici di kepala. Gadis-gadis *santri* di desa mengenakan kerudung dengan pakaian Jawa yang biasa.

Sekarang, segala sesuatunya telah siap untuk pertemuan yang sebenarnya. Sebuah kain sarung tua milik pengantin perempuan dibentangkan di depan rumah di tempat mereka akan dipertemukan, tempat yang sudah dipilih berdasarkan *pétungan*; arah kedatangan pengantin pria pun sudah ditetapkan dengan mempertimbangkan *naga dina.* Di ujung kain ini diletakkan sebuah mangkuk kuningan yang berisi air bunga dan sebutir telur ayam. Di bawahnya ditaruh kuk tenggala untuk sepasang lembu. Sebuah *sajèn* khusus ditaruh di *sentong tengah* (atau tempat lain yang sederajat) yang terdiri atas kedelai, buncis hijau, buncis kuning, bawang, merica, secarik kain batik dalam tabung bambu, beras, bahan-bahan jamu, cermin, dua sisir pisang, kelapa muda yang sudah dikupas, sebutir telur, sebuah kendi kecil berisi air dan lampu minyak tanah berukuran kecil. *Sajèn* seperti itu mungkin pula ditaruh di sekitar tempat yang berbahaya, sebutir kelapa dilempar ke sumur dan *dukun mantèn* berkeliling memercikkan air yang telah diberi mantera agar harta benda keluarga tidak hilang, rusak atau dicuri selama upacara perkawinan.

Pada waktu yang sudah dipilih, pengantin perempuan muncul dari rumah, diikuti oleh dua orang anak perempuan yang membawa *kembang mayang.* Pengantin lelaki pun masuk dari luar diiringi pula oleh dua orang anak laki-laki yang membawa *kembang mayang*-nya. Kedua mempelai masing-masing menggenggam beberapa gulung kecil daun sirih dan ketika jarak mereka semakin dekat, mereka saling melempar daun sirih. Menurut teori, siapa yang duluan mengenai sasaran akan menjadi pasangan yang dominan dalam perkawinan itu. Ada satu aturan tak tertulis bahwa pengantin perempuan harus berusaha mengalah dalam kontes ini, yang tampaknya memang selalu dita'ati.

Setelah mereka berdiri berhadap-hadapan di atas kain pengantin perempuan yang telah dibentangkan (yang melambangkan ketelanjangan si perempuan di depan suami dan kepasrahannya kepada si suami), maka pengantin perempuan akan mengangkat *sembah,*[5] sikap tradisional seorang bawahan ketika menghormat atasannya, atau sekadar berjabat tangan menurut Islam (*salaman*). Dewasa ini, orang akan menjumpai

upacara sembah hanya dalam perkawinan *priyayi*, sementara kalangan *santri* senantiasa hanya melakukan *salaman*.

Setelah perbuatan itu selesai, kedua anak perempuan dan laki-laki itu kemudian saling bertukar tanaman tiruan secara diagonal, menyeberang di depan pasangan mempelai itu, yang melambangkan pelepasan keperawanan kedua mempelai. Pengantin perempuan berlutut memecahkan telur di kaki pengantin pria (putihnya melambangkan hilangnya kesucian diri dan kuningnya melambangkan pecahnya selaput dara), kemudian membasuh kaki pria itu dengan air bunga. Perbuatan terakhir ini, yang melambangkan pengabdiannya kepada suami, sering ditiadakan sekarang ini, karena dianggap tidak sesuai dengan ide mutakhir mengenai kedudukan yang setingkat antara laki-laki dan perempuan.

Si gadis kemudian bangkit, berbalik menghadap ke dalam rumah, berdiri di sisi si lelaki di atas kedua kuk tenggala lembu, yang melambangkan bahwa keduanya tak akan berpisah lagi dan bahwa hanya mereka berdualah yang benar-benar terlibat, yang mengetahui apa yang sebenarnya terjadi di antara suami isteri. Terkadang masing-masing kemudian mencecap air bunga dari gayung batok kelapa yang diberikan oleh ibu mempelai perempuan. Lalu, sehelai selendang dilingkarkan menyelimuti kedua mempelai bersama ibu si perempuan seakan-akan ia menggendong keduanya dengan *sléndang*, kain yang biasa digunakan seorang ibu untuk menggendong bayi di pinggul sampai ia bisa berjalan. Isyarat ini dimaksudkan untuk menyatakan bahwa ibu mempelai perempuan telah mengambil menantunya sebagai anaknya sendiri bersama dengan anak perempuannya. Sedangkan pemberian air bunga melambangkan keinginannya untuk tetap merawat keduanya.

Kedua mempelai kemudian masuk ke rumah, lalu didudukkan di depan *sentong tengah* (atau yang sederajat dengan itu) dan diam di sana tanpa bergerak kecuali untuk beberapa keperluan upacara agama serta menyalami tamu-tamu yang datang satu per satu. Diam tanpa gerak biasa diasosiasikan dengan kekuatan spiritual menurut alam pikiran orang Jawa. Duduk dengan ketenangan mutlak, tanpa makan atau tidur dan memusatkan pikiran kepada satu titik imajiner hingga pikiran jadi kosong dari semua sensasi dan pemikiran—*tapa*—adalah jalan utama ke arah kekuatan dalam dan kekuasaan luar. Jadi, sebagaimana raja-raja kuno duduk kaku seperti patung perunggu Buddha ketika penobatan dilangsungkan atau ketika negeri mereka berada dalam

bahaya, sebagaimana tokoh-tokoh wayang kulit bertapa sebelum terjun ke medan perang atau percintaan, seperti itu jugalah anak yang belum lahir, anak yang baru disunat, pasangan yang baru menikah dan jenazah orang yang baru saja meninggal, diam tak bergerak seperti mengalami *trance* yang menandai kekuatan spiritual.

Dukun mantèn yang menyelenggarakan semua urusan sejak upacara dimulai, mendudukkan kedua mempelai sembari membaca mantera berikut:

> Dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Saya berniat mendudukkan kedua mempelai.
> Makhluk halus lelaki dan makhluk halus perempuan yang menjaga Sumbersari (desanya),
> Tanah *Mbah* Nur Wakit (nama makhluk halus penjaganya),
> Ini adalah tempat kelahiran pengantin perempuan.
> Semoga ia tetap rukun di samping suaminya, dengan kehendak Allah!
> O, empat puluh empat bidadari, kemarilah dan tolonglah kedua mempelai ini!
> Saya menatapnya dari depan—ia mirip seorang puteri raja;
> Saya lihat dari samping kiri, ia tampak seperti Sembadra (isteri pertama Arjuna, si tokoh wayang, yang cantik);
> Saya lihat dari samping kanan, ia tampak seperti Srikandi (isteri kedua Arjuna yang cantik);
> Dari belakang ia tampak seperti seorang bidadari.
> Ya Allah, Ya Allah, Ya Allah.

Sesudah pembacaan mantera ini, sebuah *slametan* diadakan dengan satu lapis nasi kuning di atas satu lapis nasi putih—untuk cinta dan kesucian—di tiap piring daun pisang. Kedua mempelai itu makan dari piring masing-masing, tetapi tidak sampai habis. Piring pengantin pria ditutupkan di atas piring pengantin perempuan menjadi satu kesatuan dan ditempatkan di *sentong tengah* selama lima hari. Kalau nasi itu mulai basi, hal yang cepat terjadi di iklim tropis, itu menandakan bahwa si gadis sudah tidak perawan lagi dan penyempurnaan perkawinan sudah terjadi, tetapi hanya anggota-anggota keluarga terdekat yang diperkenankan memeriksa pertanda ini.

Untuk anak perempuan pertama, sebuah upacara khusus diadakan pada saat ini (ada perbedaan pendapat tentang apakah upacara itu sepatutnya diselenggarakan pada malam sebelumnya, tetapi dalam kasus yang saya lihat, upacara itu diselenggarakan sesudah *kepanggihan*).

Dua mangkuk tanah yang dicat dibawa ke luar dan diletakkan di kedua sisi pasangan. Dalam salahsatu mangkuk ini terdapat biji padi, kedelai, uang lama dan biji palawija yang sudah tua; mangkuk yang lain berisi berbagai macam *jajan*—kerupuk ikan, berondong jagung dan sebagainya—serta beras. Ayah mempelai perempuan membuka satu mangkuk dan mengambil sebuah *jajan* untuk diberikan kepada isterinya, yang mengumumkan dengan suara keras nama *jajan* itu, lalu mencicipinya. Ayah mempelai bertanya: "bagaimana rasa *jajan* yang kuberikan padamu?" Ibu mempelai menjawab, "Enak, manis dan menyenangkan". Mereka melanjutkan proses ini beberapa kali sampai tidak ada lagi *jajan* yang tersisa dan kemudian ayah mempelai mengambil beras serta bertanya kepada isterinya: "Benda apakah ini Bu?" "Oh itu beras Pak". Ayah mempelai: "Ini adalah kekayaanku; terimalah". Isteri: "Ya Pak, saya menerimanya dengan perasaan lega dan senang di hati. Saya akan menggunakannya untuk menjamin kesejahteraan puterimu mulai hari ini dan seterusnya. Saya menerimanya dengan gembira". Ayah mempelai menuangkan beras itu ke dalam sarung isterinya yang digulung ke atas, untuk dibawa ke dapur dan dicampur dengan beras yang nanti bakal dihidangkan kepada para tamu.

Dukun mantèn kemudian maju ke depan, menuangkan uang lama, biji-bijian dan sebagainya, ke dalam gulungan sarung ayah mempelai. Ayah mempelai menuangkannya ke dalam gulungan sarung menantunya dan sang menantu menuangkannya lagi ke dalam gulungan kain mempelai perempuan, untuk melambangkan bahwa ia bersedia menyerahkan semua harta kekayaannya kepada isterinya. Sementara itu sang *dukun* membaca mantera:

> Dengan nama Allah yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> Saya berniat menyatukan kedua mempelai ini.
> Saya tidak pisahkan mereka dari kemakmuran, saya pisahkan mereka dari penyakit,
> Uang lama, padi lama, biji lama dan kedelai lama.
> Leluhur laki-laki mengatakan bahwa tak ada sesuatu yang akan menimpa,
> Leluhur perempuan mengatakan bahwa tak ada sesuatu yang akan menimpa,
> Roh kakek, kau menyaksikan bahwa saya menjadikan kedua mempelai ini satu.
> Semoga mereka bisa saling menyesuaikan diri,

Semoga dua tubuh yang terpisah ini bisa saling mengerti!
Leluhur laki-laki mengatakan bahwa tak ada sesuatu yang akan menimpa,
Leluhur perempuan mengatakan bahwa tak ada sesuatu yang akan menimpa.
Ke mana pun kalian pergi, semoga kalian selamat (*slamet*),
Selamat, atas kehendak Allah.

Kembang mayang kini dilempar ke atap, pasangan mempelai menyalami para tamu secara bergiliran dan upacara itu pun selesai—sekalipun acara hiburan, wayang atau yang semacamnya, boleh terus berlangsung sepanjang malam.

Sesudah upacara itu, kalau cara-cara tradisional dipatuhi dengan sungguh-sungguh, pasangan itu tetap tak berhubungan dengan umum selama lima hari di rumah mempelai perempuan dan setelah pindah ke rumah mempelai laki-laki, sampai hari ke-35 setelah pernikahan. Akan tetapi, yang demikian tak pernah terjadi lagi di Mojokuto. Beberapa pasangan menetap di rumah mempelai perempuan selama lima hari, tetapi hampir tidak pernah tanpa tamu sebagaimana yang diharuskan. Banyak orang mengadakan *slametan* mengikuti iring-iringan upacara dari rumah mempelai perempuan ke rumah mempelai laki-laki dan dalam beberapa kasus *slametan* ini cukup besar.[6] Salahsatu pesta yang paling meriah—lengkap dengan penari-penari sewaan—yang saya lihat di Mojokuto diadakan oleh seorang *priyayi* yang agak ambisius, untuk putranya, karena anak ini menikah di Solo, Jawa Tengah. Ayahnya bersikeras untuk tidak melewatkan kesempatan ini, dimana ia bisa mengundang orang-orang penting setempat dalam sebuah pesta makan malam. Namun para tamu hanya tinggal di rumah mempelai lelaki semalam atau dua malam dan sepanjang yang saya ketahui saat ini, *slametan* 35 harinya tidak pernah diselenggarakan.

Untuk mempelai perempuan yang belum mengalami datang bulan, upacara perkawinannya ditambah dengan sebuah upacara khusus yang disebut *jago-jagoan*. Teman mempelai pria membuat seekor ayam *jago* yang besar dari bubur kertas (*papier-mache*) atau mori putih dan meletakkan uang Cina (jenis uang logam dengan lubang di tengah), beras serta sebutir telur di dalamnya. Ia kemudian membawa ayam jago ini di dalam *sléndang*—diikuti oleh barisan teman-teman mempelai lelaki yang melawak serta berkokok seperti ayam jago—seolah-olah ayam itu seorang bayi, dibawa berkeliling kota dan berakhir di rumah mempelai

laki-laki. Kemudian, setelah *kepanggihan,* gadis itu didudukkan di atas ayam jago buatan tadi. Kalau telurnya pecah, berarti gadis itu pernah mengalami datang bulan, tetapi tidak mau menceritakan kepada siapapun. Kalau telur itu tidak pecah, mempelai perempuan disebut sebagai *mantèn pangkon,* "mempelai pangkuan", karena sekalipun mempelai pria bisa meletakkan gadis itu dalam pangkuannya, tetapi ia tidak bisa tidur dengannya. Upacara ini masih umum di Mojokuto dan desa-desa sekitarnya.

Aspek Sosial dan Ekonomi Upacara Khitanan dan Perkawinan

Orang Jawa menyebut upacara perkawinan dan khitanan dengan *duwé gawé*, yang secara harfiah berarti "mempunyai kerja," dan menganggapnya sebagai contoh yang baik sekali untuk sebuah nilai yang mereka sebut *rukun,* yang terjemahan paling tepatnya mungkin adalah "kerjasama yang mentradisi". Perkataan "mentradisi" diperlukan bukan saja karena perkataan *rukun* lebih sering diucapkan daripada dipraktikkan di Mojokuto sekarang. Akan tetapi, juga karena dalam artinya yang tepat, perkataan itu merujuk pada praktik-praktik yang spesifik dan konkret dari pertukaran antara modal dan tenaga kerja—dalam pembangunan rumah, pengolahan sawah, irigasi, pembangunan jalan serta kegiatan desa lainnya—dan bukan pada penilaian umum terhadap kerjasama sebagai sebuah konsep abstrak yang bisa diterapkan dalam semua konteks kehidupan dan digeneralisir. Sebuah kenyataan yang tidak selalu diperhitungkan oleh mereka yang memberikan resep koperasi Barat untuk penyakit ekonomi Jawa atau mengusulkan demokrasi sosial yang alamiah dari kehidupan desa Jawa.

Rukun, sebagai sebuah nilai, tidak mengikat orang-orang komunis primitif yang tersosialisasi secara berlebihan, tetapi mengikat petani-petani materialis yang merasa diri agak cukup dengan pengetahuan yang jelas mengenai di mana kepentingan mereka. Ikatan itu terjadi bukan dengan membangkitkan pengertian yang kabur tentang persaudaraan universal, tetapi dengan mendefinisikan cara-cara, sarana dan bentuk-bentuk kerjasama antar-individu yang secara spesifik terbatas dalam suatu konteks sosial yang didefinisikan secara jelas. Sebagai sebuah upacara, *duwé gawé* menggeneralisasi dan meringkas kewajiban-kewajiban yang terpisah ini ke dalam *rukun*, sama seperti institusi

lainnya dalam masyarakat tradisional Jawa, karena fungsi sosial upacara keagamaan hanyalah sekadar memberikan generalisasi dan ikhtisar yang bisa dimengerti atas praktik-praktik sosial yang disepakati, dalam bentuk simbolik. Akan tetapi, dalam apa yang bisa disebut sebagai aspek materialnya—cara bagaimana makanan, hiburan dan kekuatan spiritual yang digerakkannya itu diatur, dibiayai dan dinikmati—upacara itu memberikan contoh jelas tentang bentuk-bentuk kewajiban dalam praktik yang berlaku.

Dari sisi konsumsi, aspek sekuler perkawinan dan khitanan biasanya agak terpisah dari aspek-aspek religiusnya. Upacaranya sendiri seringkali diadakan pada waktu pagi dan orang mengundang tetangga dekatnya saja (ditambah, dalam hal perkawinan, teman-teman dekat dan sanak-keluarga).

> Hidangan *slametan* yang ada adalah yang biasa...dan ketika saatnya tiba, anak yang paling besar pergi mengunjungi para tetangga untuk mengundang mereka. Keluarga Pak Setro—orang kota tulen yang tinggal di pusat kota Mojokuto—malahan tidak tahu nama beberapa tetangga itu. Saya bertanya kepada Pak Setro mengapa ia tidak mengundang teman-teman yang dikenalnya saja daripada para tetangga yang tak begitu dikenalnya itu. Ia menjawab: "Kalau misalnya sebuah kesulitan terjadi, Anda tidak akan pergi jauh-jauh untuk mencari teman-teman Anda, Anda akan minta bantuan tetangga sebelah. Karena itu kalau Anda mengadakan *slametan,* Anda mengundang tetangga agar bisa memupuk hubungan persahabatan dengannya, sehingga kalau Anda tertimpa kesulitan, para tetangga itu akan menolong Anda".

Tetapi, di malam hari, ketika pesta sekuler diselenggarakan serta hiburan dipertunjukkan, orang mengundang tamu sebanyak yang dikehendakinya dan bisa ditanggungnya.

> Mengunjungi resepsi perkawinan keluarga Sosro tadi malam. Agak meriah—dilayani oleh toko roti Cina, Kiet, dengan hidangan yang beragam, termasuk sejenis kentang dan daging dari Barat. Hampir setiap orang ada di sana dan mereka ini dibagi ke dalam kelompok-kelompok. Laki-laki dibagi dalam kurang lebih lima ruangan sendiri-sendiri (perempuan seperti biasanya berada di dalam rumah, tempat kedua mempelai bersanding). Semua *priyayi* tinggi, sekitar selusin dan diketuai oleh Camat, duduk di pojok baratdaya, di tempat duduk yang paling baik. Semua *santri* (dari kedua partai politik Islam yang utama) datang hampir secara serempak dan duduk di pojok tenggara. Jadi, penari-penari Jawa

(disewa dari sekolah tari setempat) mempertunjukkan tariannya di antara kedua kelompok ini.... Di sudut baratlaut, berseberangan serta terpisah oleh gang dari kelompok *priyayi,* isinya kebanyakan orang-orang Cina; dan di sudut timurlaut, berseberangan dan terpisah oleh gang dari kelompok *santri,* duduk sekelompok anak muda berjumlah sekitar 40 orang, kelihatannya teman-teman pengantin pria dari Surabaya, yang seluruhnya meninggalkan pertemuan pada sekitar pukul 10. Di antara mereka dan kelompok Cina, duduk *priyayi* yang agak rendah (kebanyakan guru), beberapa orang tua dari kalangan *abangan* dan seterusnya. Semuanya mungkin 150 orang, belum menghitung kaum perempuan sebanyak setengah dari yang duduk di dalam. Seluruh resepsi itu merupakan salahsatu resepsi yang paling meriah, yang pernah saya saksikan, dengan *gamelan,* penari, hidangan yang lezat dan segalanya.

Catatan di atas tentu saja merupakan sebuah pengecualian yang ekstrem, tetapi itu bukan kasus satu-satunya. Salah seorang *priyayi* tua pernah menyewa tempat pertemuan lokal setingkat balaikota, untuk pertunjukan wayang, menarik sekitar 500–600 orang dan menjamu semuanya; camat Mojokuto pernah menyelenggarakan resepsi besar dua malam berturut-turut, yang pertama dengan pertunjukan tari-tarian, sedangkan malam kedua dengan wayang kulit. Bahkan orang yang relatif miskin akan menyelenggarakan resepsi yang cukup lengkap, seperti yang bisa dibaca dari catatan berikut yang menggambarkan sebuah resepsi yang diselenggarakan oleh seorang buruh kereta api yang relatif miskin dan tinggal di pondok bambu berkamar dua di dekat tempat kediaman saya:

Mengunjungi perkawinan di rumah Pak Reso di *kampung* seberang jalan. Kaum perempuan duduk di kamar depan. Laki-laki duduk di luar, mengitari meja persegi kecil di bawah naungan atap daun-daunan dan bambu yang khusus dibuat untuk keperluan itu. Mereka disuguhi secangkir kopi (hanya satu cangkir—seorang pria disuguhi dua cangkir secara tak sengaja dan diambil kembali) serta berbagai jenis *jajan* kecil. Ada sebuah band yang terdiri atas tujuh instrumen, semuanya menggunakan senar (bas, biola, gitar dan sebagainya), lengkap dengan seorang biduanita yang mengenakan mutiara dan bersuara kecil. Efek dari kesemuanya ini, dengan lentera-lentera, deretan meja dan semuanya, menyerupai sebuah rumah hiburan kecil. Gadis itu menyanyikan lagu-lagu Indonesia populer begitu juga pemain-pemain band yang semuanya pria itu. Suasana agak menjemukan. Tak seorang pun berbincang-bincang dengan asyik. Sejenak kemudian, orang mulai main kartu di

beberapa meja yang ada. (Permainan kartu berlangsung sepanjang malam. Perjudian merupakan unsur yang penting pada resepsi semacam itu. Dalam pesta perkawinan yang meriah, Anda malah bisa menjumpai roda rolet yang diselenggarakan oleh orang Cina).

Bahkan untuk mereka yang mendekati miskin, sejenis resepsi harus juga diselenggarakan, seperti digambarkan oleh perayaan khitanan yang diselenggarakan oleh sebuah keluarga yang kepala keluarganya tidak punya pekerjaan (dan menderita TBC yang serius) berikut ini:

Di dalam rumah, beberapa perempuan duduk berbincang-bincang. Keadaannya bukan main sederhananya—seuntai daun kelapa di atas pintu, tanpa perabotan dan hanya beberapa helai tikar buat duduk. Tidak ada yang istimewa dalam *jajan* yang dihidangkan. *Mbok* Mun dan saudara perempuannya menjelaskan kepada saya bahwa anak laki-lakinya minta disunat kurang dari seminggu yang lalu. "Saya minta disunat minggu ini", katanya. Dan mereka menjawab: "Mengapa tidak menunggu sampai lepas panen nanti?" Anak itu konon menolak tawaran itu dan ia tak mau banyak bicara. Maka mereka pun mencari pinjaman dan berusaha mendapatkan uang yang diperlukan, yang sudah mereka peroleh sekarang ini. Anak itu mengatakan bahwa ia merasa malu karena sudah demikian besar (usianya sekitar 12 tahun).... Anak itu masuk ke rumah, duduk di kursi yang telah disediakan. Dengan iringan berbagai nasihat dari setiap orang yang hadir agar sarungnya tidak menyentuh kemaluannya dan agar ia membentangkan kedua kakinya, ia duduk secara resmi di kursi itu. Mereka membiarkan teman-teman bermainnya masuk dan duduk mengelilinginya.... Saya pulang dan makan. Ketika saya kembali lagi, kamar depan telah dipenuhi oleh sekitar 40 orang yang bermain kartu (dan semuanya dijamu). Permainan kartu ini berlangsung sepanjang malam, tetapi tak ada hiburan lain di sana.

Sebuah contoh yang baik tentang pengorbanan yang diberikan oleh orang-orang ini untuk mengadakan resepsi, bisa didapat dari wawancara dengan keluarga yang sama:

Saya mengunjungi *Mbok* Mun di ujung jalan. Suaminya sedang pergi ke luar untuk memeriksa keadaan air di salahsatu sawah saudara perempuannya. Suaminya tidak mempunyai pekerjaan tetap sekarang, terutama karena sedang sakit. Sepertinya begitu. Ia memperoleh pekerjaan sesekali kalau ada orang yang kebetulan memerlukan tenaganya—tiga atau empat hari seminggu, kalau ia lagi beruntung. Kalau tidak, bisa kurang dari itu. Jelas bahwa peruntungan keluarga itu terus menurun

selama tahun-tahun terakhir ini. Sebelumnya, ia adalah seorang petani penggarap dengan dua ekor sapi yang dimilikinya sendiri. Seekor telah dijualnya untuk mengawinkan anak perempuannya yang tertua.... Yang seekor lagi dijualnya waktu ia mengkhitankan anak laki-lakinya yang tertua. *Mbok* Mun tampaknya menganggap penyelenggaraan *duwé-gawé* yang besar ini begitu mutlak perlunya. Ia menganggap akibat-akibatnya sebagai penderitaan yang wajar. Ia mengatakan bahwa suaminya mungkin harus pergi entah ke mana untuk mencari pekerjaan dan meninggalkan dia sendirian di rumah, tetapi ia sudah terlampau tua untuk merasa khawatir terhadap hal itu. Katanya, segalanya memang demikian keras dan sepanjang pengetahuannya memang di dunia ini ketidakbahagiaan lebih sering dijumpai daripada kebahagiaan.

Setelah memperlihatkan beberapa variasi yang tercakup dalam pola pembelanjaan kekayaan pada kejadian *duwé-gawé,* sekarang tinggal menggambarkan dari mana kekayaan itu berasal dan bagaimana memobilisasikannya. Seseorang yang menyelenggarakan pesta semacam itu memiliki beberapa sumber bantuan. Ia bisa menggunakan tenaga sanak-keluarganya dan bila ia kaya dan mempunyai kedudukan tinggi, tenaga teman-temannya. Ia bisa membelanjakan tabungannya sendiri, sebagaimana yang dilakukan oleh *Mbok* Mun ketika menjual sapinya atau bisa juga meminjam dari teman-teman atau pemberi kredit dengan bunga yang sangat mencekik. Dan yang terakhir, ia menerima sedikit pembayaran kontan dari semua yang hadir di pesta itu, yang disebut *buwuh.* Orang hampir selalu menggunakan semua sumber-sumber ini, meskipun ia akan menghindari berutang kalau hal itu mungkin—suatu hal yang jarang terjadi.

Kemampuan untuk menarik sumbangan tenaga dari orang lain mungkin merupakan modal yang paling besar bagi seorang penyelenggara pesta. Untuk *slametan,* hal ini secara tradisional ditetapkan di antara saudara saja, karena pola yang ideal dalam hal ini adalah bahwa ada kelompok keluarga yang menyiapkan *slametannya* dan ada kelompok tetangga yang menghabiskannya. Pada sebuah *slametan* di Mojokuto, orang-orang berikut bekerja selama dua hari untuk menyiapkan *slametan* dan berbagai hidangan yang diperlukan: isteri adik laki-laki perempuan yang hamil (ini terjadi dalam *tingkeban*), bibinya, ipar perempuan; kakak perempuannya (ia datang dari desa lain, tak jauh dari situ), dua keponakan perempuan, isteri adik laki-lakinya, mertua perempuan dari kakak perempuannya dan dua orang tetangga yang telah dikenalnya sejak kecil. Pekerjaan para pria adalah memotong kambing

dan menyayat dagingnya, mendirikan atap darurat untuk para tamu dan sebagainya. Pola ini masih berlaku dalam konteks desa dan setidaknya sampai pada tingkat tertentu masih berlaku juga di antara warga kota yang lebih miskin.

Dalam situasi semacam itu, dipelihara sebuah hubungan timbal-balik. Setiap orang yang menyumbangkan tenaga pada *slametan* si perempuan hamil beserta suaminya berhak untuk meminta bantuan tenaga sekitar sehari untuk maksud yang sama di kemudian hari. Kewajiban semacam itu, tak peduli betapapun rumitnya, selalu saja diingat orang. Dalam keluarga yang berbeda, jelas ada perbedaan kemampuan untuk bekerjasama di antara mereka sendiri.

> Berbicara lagi tentang *rukun,* ia mengatakan bahwa beberapa keluarga memang lebih *rukun* daripada keluarga lain. Keluarga iparnya, isteri Priyo, sangat *rukun* dan kalau salah seorang dari ke-10 anggota keluarga yang tinggal berdekatan di sana, menyelenggarakan sebuah pesta, setiap orang menyumbang sekitar Rp 50. Namun keluarga ipar si Minah—tak seorang pun akan melakukan hal itu. Mereka akan membantu di dapur, tetapi tak akan menyumbang uang sepeser pun.

Pesta perkawinan yang lebih besar di kota cenderung menarik tidak saja sanak-keluarga, tetapi juga lebih banyak teman, tetangga dan khususnya sejak masa revolusi, teman-teman anggota perkumpulan perempuan. Untuk kalangan *santri,* kelompok perempuan yang menjadi sayap dari kedua partai politik Islam merupakan semacam tenaga kerja bergilir untuk masing-masing pesta perkawinan dan khitanan; untuk kalangan *priyayi,* organisasi perempuan nasionalis Perwari merupakan kelompok semacam itu; serta untuk kalangan *abangan,* kelompok perempuan yang berhubungan dengan serikat-serikat buruh, memainkan peran serupa. Dalam pengaturan ini, asas timbal-balik mungkin tidak begitu pasti, terutama sekali di antara orang-orang yang memiliki status yang berlainan. Dengan demikian, isteri wedana, misalnya, yang bisa menarik sekitar 50 orang untuk bekerja di dapur selama tiga hari menjelang perkawinan anak perempuannya, akan diminta menyumbangkan tenaganya—kalau pun pernah—hanya pada pesta beberapa perempuan terpilih yang berkedudukan tinggi saja. Namun, sumbangan yang umum sifatnya tetap diharapkan, walaupun di kalangan mereka yang lebih mulia, sumbangan itu sering hanya merupakan tindakan simbolik saja.

Dalam hal membelanjakan tabungan sendiri, orang seperti *Mbok* Mun bisa menjual alat modalnya seperti sepeda, tekstil, perhiasan, atau mereka bisa hanya menggadaikannya saja. Sepintas lalu, menggadaikan sama seperti meminjam uang dan sepanjang ada bunga yang harus dibayar kepada pegadaian (yang dimiliki dan dijalankan oleh pemerintah), hal itu memang sama dengan meminjam. Akan tetapi, dari sudut pandang orang Jawa, barang-barang seperti sepeda, tekstil dan perhiasan emas (yang dijual oleh tukang emas Cina lengkap dengan tiket yang menyatakan berapa jumlah uang gadai yang akan dibayarnya apabila pembeli kembali dengan barang-barang itu) seringkali dilihat terutama sebagai sebuah klaim atas simpanan uang kontan, sebagaimana kita melihat kredit dalam buku bank. Karena orang mengetahui berapa banyak yang akan diperolehnya dengan menggadaikan barang-barang itu, maka tekstil yang mahal dan perhiasan nyaris hanya digunakan untuk maksud pencatatan kekayaan, hingga dalam kenyataan jarang sekali dipakai. Dalam kenyataannya, barang-barang itu pertama kali dibeli dengan maksud yang tegas bahwa si pembeli hendak menghimpun surplus yang bisa digadaikan untuk keperluan khitanan dan perkawinan anak-anaknya. Sapi, kambing, ayam dan sebagainya sering dibeli dengan maksud untuk dipelihara untuk kemudian dijual ketika tiba saatnya menyelenggarakan sebuah upacara; pegawai kecil di kota sering membeli sebidang tanah seluas seperempat hektar atau lebih di desa untuk disewakan dengan maksud yang sama.

Dengan demikian, sedikit sekali tabungan orang Jawa yang berbentuk uang tunai atau rekening di bank; kebanyakan tabungan itu berbentuk barang. Salahsatu cara dimana uang tunai dapat ditabung dengan lebih langsung adalah melalui berbagai arisan, semacam perkumpulan koperasi tabungan yang jumlahnya bisa mencapai lusinan di seantero kota. Orang membentuk perkumpulan ini di antara teman-teman, tetangga, sesama anggota klub, rekan-rekan sekerja dan ini terdapat hampir di semua kelompok sosial. Setiap orang memasukkan uang, katakanlah, lima rupiah setiap minggu. (Di kalangan mereka yang kaya, kontribusi mingguan itu bisa mencapai Rp 50 per orang). Setiap minggu dilakukan undian dan pemenang akan memperoleh Rp 50 (kalau perkumpulan itu beranggotakan 10 orang, sebuah hal yang memang umum) dan uang itu sering digunakan untuk keperluan *slametan*. Sistem ini juga berlaku dalam perkumpulan pemakaman. Setiap orang memasukkan iuran sampai jumlah tertentu setiap bulan

dan keluarganya akan menerima sejumlah sumbangan yang telah ditentukan—untuk membiayai pemakamannya—kalau ia meninggal dunia. Prinsip umum yang sama juga berlaku dalam pembelian piring, gelas dan berbagai peralatan yang diperlukan untuk pesta. Setiap orang membayar sebagian dari harganya—dan kemudian bisa menggunakan peralatan itu bila ia memerlukan, tetapi kalau ia menggunakannya lagi sesudah menerima giliran, ia harus membayar sejumlah uang pengganti kepada anggota yang lain.

Berutang, yang merupakan sumber pembiayaan ketiga yang bisa didapat, tidak diperkenankan, paling tidak secara verbal. Dan untuk *slametan* berutang itu dilarang, karena hal itu akan membuat upacara tersebut tidak sah menurut kepercayaan.

> Ia mengatakan bahwa sangat penting untuk tidak berutang dalam menyelenggarakan *slametan* karena apabila ini dilakukan, *slametan* itu akan tidak sah. Para arwah akan hadir dan menyaksikan, tetapi mereka tidak akan makan. Adalah lebih baik untuk menggunakan beras sendiri betapapun sedikitnya (dan menambahkan sekadar hidangan sederhana) daripada membuat *slametan* yang lengkap ketika orang tidak punya uang.

Sekalipun demikian, berutang hampir-hampir tak bisa dielakkan lagi untuk pesta-pesta segala ukuran. Seringkali hal itu menimbulkan kesulitan yang serius.

> Pegawai desa itu kemudian pulang ke Sawahrejo (sebuah desa di dekat Mojokuto). Dalam waktu kurang lebih setengah jam, ia kembali ke rumah Ali dan bercerita kepada kami bahwa ia sedang dalam perjalanan ke kantor kecamatan untuk melaporkan adanya orang yang bunuh diri dengan gantung diri. Ia menyebut nama perempuan itu, lalu meneruskan perjalanannya. Ali dan pegawai itu mengenal perempuan yang dimaksud. Ali berspekulasi bahwa alasan perempuan itu bunuh diri adalah karena pada bulan *Besar* yang lalu, ia menyelenggarakan khitanan dan untuk itu ia meminjam uang dari teman-temannya. Ia merasa malu ketika sekarang tak bisa mengembalikan pinjaman itu, sehingga ia bunuh diri. Sepanjang yang saya ketahui, semua spekulasi ini tidak didasarkan pada bukti apa pun. Jadi, hanya merupakan dugaan saja. Walaupun mungkin ada desas-desus tentang ketidaksanggupannya untuk membayar utang, upacara khitanan yang terlampau besar dan sebagainya. (Di kemudian hari, setelah diselidiki lebih lanjut, spekulasi Ali ternyata benar juga). Ali mengatakan, adalah lebih baik untuk menyelenggarakan upacara

kecil-kecilan saja menurut kesanggupan yang ada daripada meminjam dari teman-teman, tetapi kemudian tak mampu membayar kembali.

Sumber pembiayaan keempat untuk pesta adalah *buwuh* dan mungkin yang paling menarik dari segi teoretis, karena ia mengungkapkan premis-premis nilai yang mendasari seluruh pola *duwé gawé* itu. *Buwuh* adalah jenis sumbangan uang yang khas dari para tamu kepada tuanrumah atas hidangan dan pelayanan yang telah mereka terima. Kebiasaan yang umum dalam memberikannya adalah dengan menempelkan pada telapak tangan secara diam-diam ketika bersalaman dengan tuanrumah untuk berpamitan, pada saat mana tuanrumah akan memberikan sebungkus *jajan* kepada isteri tamunya sebagai lambang sumbangannya kepada sang tamu yang berupa hidangan dan hiburan pada malam pertemuan itu. Lagi-lagi, hubungan timbal balik terlibat dalam hal ini.

Begitu banyak pesta perkawinan yang akan diselenggarakan orang, kata seorang informan. Ia diundang ke pesta perkawinan keluarga Ikhwan, keluarga Abdullah dan di rumah seseorang yang bernama Rasdi di Sumbersari. Yang terakhir ini tidak begitu dikenalnya; karena itu ia tak wajib pergi dan tak harus menyumbangkan *buwuh*. (Kalau ia wajib menyumbang *buwuh*, ia akan melakukannya, terlepas dari apakah ia menghadiri upacara itu atau tidak; kalau ia tidak pergi, ia akan mengirim anaknya untuk membawa *buwuh* dan sebagai gantinya akan menerima besek daun pisang yang penuh makanan). Tentang keluarga Abdullah, ia memang kenal baik sekali dengan isterinya. Di samping itu, isterinya telah menyumbang *buwuh* ketika ia melahirkan. Jadi ia harus pergi dan menyumbang *buwuh* juga sebagai imbalan. Keluarga Ikhwan adalah tetangganya; dan ia merasa, kurang lebih dalam satu tahun ini ia akan mengkhitankan anaknya, Sutrisno, jadi ada baiknya "menabung" dengan memberi *buwuh* kepada tetangganya itu. Sungguh menyedihkan kalau orang menyelenggarakan upacara demikian, tetapi tak seorang pun memberikan *buwuh*; dan ini bisa terjadi karena orang itu jarang memenuhi undangan dan menyumbangkan *buwuh*. Di hari lain, ia mengunjungi *slametan* yang diselenggarakan untuk keponakan perempuan tetangganya, Pak Senèn, yang baru saja melahirkan dan di sana tak banyak orang yang memberi *buwuh*. Ia membawa anaknya yang paling kecil, yang terus saja melahap semua *jajan*; Jadi, karena merasa malu, ia akhirnya menyumbangkan *buwuh* juga, walaupun semula ia tak bermaksud begitu.

Jelas bahwa *buwuh* pada awalnya berupa bahan makanan yang digunakan dalam pesta, atau penukaran langsung untuk itu. Keluarga dekat masih sering memberi bahan makanan, bukan uang; dalam kematian—yang sering terjadi di luar dugaan—setiap orang menyumbang beras dan bukan uang tunai, karena bahan makanan itu diperlukan dengan segera untuk *slametan*. Jadi *buwuh*, sebagaimana sumbangan tenaga, idealnya adalah sebuah bentuk *rukun*.

Dewasa ini, terutama di kota, *buwuh* kadang-kadang dinilai secara sinis sebagai sumber keuntungan dan banyak orang dikatakan menyelenggarakan upacara terutama karena mengharapkan keuntungan material dari sumbangan para tamu.

> Ia mengatakan bahwa ia mendengar seseorang di sebuah desa yang tak jauh dari sini, telah menyewa sebuah kelompok pemborong *(acting group)* untuk menyelenggarakan pesta perkawinan. Katanya, orang itu mungkin memperoleh untung besar. Ia mengatakan bahwa *buwuh* yang dulu merupakan soal *rukun,* terutama ketika *buwuh* itu tidak berupa uang tetapi barang seperti bahan makanan dan sebagainya, telah merosot menjadi cara cari uang biasa di mata seseorang yang sedang *duwé gawé.* Kerapkali uang yang masuk lebih banyak dari uang yang keluar, karena itu tuanrumah mendapatkan laba; karena itu, sekarang ini, orang suka menyelenggarakan pesta sekadar untuk memperoleh keuntungan. Kata orang, sayang sekali kalau kita tidak punya anak untuk disunat atau dikawinkan dengan sebuah pesta, sebab ini berarti hilangnya kesempatan untuk memperoleh keuntungan. Katanya, kalangan *santri* tidak menyetujui hal ini dan tidak melakukannya. (Karena informan itu sendiri adalah seorang *santri,* maka pernyataannya ini bukan tidak mungkin mengandung sebuah *bias.* Sekalipun demikian, karena pada umumnya kalangan *santri* cenderung untuk tidak menyetujui pemborosan kekayaan, barangkali ada juga benarnya pernyataan itu). Tapi bagi kebanyakan orang sekarang, pengertian *slametan* sebagai sebuah dagang merupakan hal yang diakui. Ia mengatakan bahwa Merto, seorang dukun, adalah orang pertama yang mempraktikkan hal demikian. Baru-baru ini, ia menyelenggarakan sebuah pesta perkawinan dimana bukan anaknya sendiri yang dinikahkan tetapi meminjam anak perempuan saudaranya yang lebih miskin. Dan karena ia tidak menyelenggarakan hiburan yang berarti, pasti ia telah memperoleh untung besar dengan pesta itu.

Sekalipun demikian, ada kecenderungan lain yang kurang lebihnya menentang pesta yang bersifat komersial. Banyak orang berusaha

memperoleh prestise melalui perayaan yang mewah. Beberapa di antaranya mencapai ukuran yang sungguh-sungguh mengesankan. Di kalangan *priyayi,* dimana kecenderungan ini tampak paling jelas, pola *buwuh* yang menyangkut uang ditolak sebagai suatu hal yang tak senonoh dan pemberian hadiah, terutama dalam perkawinan, menggantikannya.

> Kami berbicara tentang perbedaan pola *duwé gawé* di desa dan kota serta ia mengatakan bahwa pola *buwuh*-nya berbeda. Katanya, orang di deretan Pohrejo (ini adalah daerah elite kota itu, yang hampir seluruhnya dihuni oleh kalangan *priyayi*) tidak mau menerima *buwuh.* Mereka hanya menerima hadiah (yang disebut *cadeau* menurut kebiasaan Belanda), kemudian mereka catat harga hadiah itu dan kalau pemberi hadiah kemudian mengadakan *duwé gawé,* mereka membalasnya dengan memberikan hadiah yang persis sama nilainya. Sebaliknya, di desa, orang harus memberi *buwuh,* kalau tidak, ia akan merasa malu. (Adiknya mengatakan: "Anda memberi *buwuh* karena Anda tidak menghendaki orang lain tertimbun utang besar. Anda perhitungkan bahwa giliran Anda akan tiba juga suatu saat nanti dan Anda sendiri pun akan mengharapkan menerima *buwuh*"). Ia mengatakan bahwa di desa, pengeluaran dan pemasukan dianggap akan seimbang, meski biasanya tuanrumah masih rugi. Namun, ia masih menganggap pemberian *buwuh* sebagai hal yang baik, karena hal itu menunjukkan sifat *rukun* para tetangga dan teman. Katanya, di kalangan polisi (suaminya adalah anggota kepolisian negara) yang setingkat dengannya (wakil polisi) dan di bawahnya masih menerima *buwuh,* sementara kalangan polisi tingkat atasnya mengikuti pola yang disebutnya sebagai pola Pohrejo.

Catatan:

[1] Kabarnya, di daerah Surakarta, anak-anak perempuan yang berusia delapan tahun juga dikhitan, tetapi upacara demikian tidak pernah dilakukan orang di Mojokuto.

[2] Seorang anak tidak boleh disunat pada hari meninggalnya orangtuanya atau salah seorang kakek-neneknya. Sunatan tak boleh dilakukan pada bulan puasa, sementara bulan-bulan *Besar, Maulud, Jumadilakir, Rejeb* dan *Ruwah* dianggap sangat baik untuk itu. Syarat yang sama berlaku juga untuk perkawinan.

[3] *Maulud* dan *Besar* adalah dua bulan terbaik untuk perkawinan dan bila salahsatu bulan itu jatuh pada masa setelah panen, sejumlah besar perkawinan akan berlangsung.

[4] Orang-orang yang lebih kaya di Mojokuto membayar sekitar Rp 25 untuk mengundang *naib* datang ke rumah mereka. Akan tetapi, hal ini berada di luar

jangkauan warga kota yang miskin di Mojokuto, juga tak terjangkau oleh seluruh penduduk desa, kecuali mereka yang sangat kaya.

[5] Kedua telapak tangan digabung dengan jari-jari ke atas dan ibu jari arah ke hidung. Kepala tegak, kemudian digerakkan pertama-tama ke kanan, lalu ke kiri, secara horizontal. Isyarat ini, yang disebut "anggukan horizontal" biasanya dilakukan dalam posisi membungkuk.

[6] *Slametan* ini disebut *kirab* (secara harfiah berarti: mengibaskan debu, seperti yang dilakukan seekor ayam, atau seperti seekor anjing basah yang mengibaskan air), atau *peninjauan* ("kunjungan").

BAB 6

Siklus *Slametan*: Kematian

Pemakaman: *Layatan*

Berlawanan dengan upacara-upacara pergantian tahap lainnya, semua pemakaman *(layatan)* tak pelak lagi masih diselenggarakan oleh *modin*, pejabat keagamaan resmi di desa. Hanya beberapa orang saja yang mengundangnya sewaktu-waktu untuk membacakan do'a pada upacara-upacara kelahiran dan khitanan (ia nyaris selalu merupakan seorang *santri* yang kuat) serta dalam setiap kasus perkawinan ia harus membawa pengantin lelaki ke kantor *naib* untuk melaksanakan bagian Islam dari upacara perkawinan itu dan hanya dalam kematian sajalah ia benar-benar bertindak sendiri sebagai pemimpin umum dari semua urusan.

Kalau terjadi kematian di sebuah keluarga, maka hal *pertama* yang harus dilakukan adalah memanggil *modin*. Dan *kedua*, menyampaikan berita di daerah sekitar bahwa sebuah kematian telah terjadi. Kalau kematian itu terjadi sore atau malam hari, mereka menunggu sampai pagi berikutnya untuk memulai proses pemakaman.

Pemakaman orang Jawa dilaksanakan secepat mungkin sesudah kematian. Seorang yang meninggal pada pukul 10 pagi akan dimakamkan pada tengah hari atau beberapa saat sesudah itu dan orang yang meninggal pada pukul empat sore akan sudah berada dalam liang lahat pada pukul 10 pagi hari berikutnya. Walaupun keluarganya kadang-kadang menundanya sekitar sejam kalau ada anggota keluarga yang ditunggu dari tempat yang jauh, jelas mereka tidak akan menundanya terlalu lama: keluarga dari jauh biasanya tidak pernah datang tepat waktu pada berbagai penguburan yang pernah saya lihat. Alasan yang lazim dikemukakan bila ada orang bertanya, mengapa penguburan itu begitu tergesa-gesa adalah bahwa roh orang yang meninggal itu berkeliaran tak menentu (seringkali dibayangkan sebagai seekor burung) sampai

jasadnya dikuburkan. Dan ini berbahaya bagi setiap orang, khususnya bagi keluarga yang ditinggalkan. Makin cepat ia dikuburkan, makin cepat pula rohnya kembali ke tempat yang layak.

Segera setelah mendengar berita kematian itu, para tetangga meninggalkan semua pekerjaan yang sedang dilakukan untuk pergi ke rumah keluarga yang tertimpa kematian ini. (Bahkan para pegawai kantor pemerintah atau buruh kereta api yang digaji akan segera meninggalkan tempat kerjanya bila mendengar berita semacam itu). Setiap perempuan membawa sebaki beras, setelah diambil sejumput oleh yang sedang berduka untuk disebarkan ke luar pintu, lalu segera ditanak untuk *slametan*. Para lelaki membawa alat-alat pembuat nisan, usungan untuk membawa mayat ke makam (dalam kebanyakan kasus ini disewa atau disediakan oleh perkumpulan pemakaman) dan lembaran papan untuk diletakkan di liang lahat. Dalam kenyataannya, hanya sekitar setengah lusin orang yang perlu membawa alat-alat itu; selebihnya hanya sekadar datang dan berdiri sambil ngobrol di halaman.

Lebih dari upacara pergantian tahap yang manapun, upacara pemakaman dihadiri oleh semua orang. Perbedaan kelas, pertentangan ideologi serta perselisihan pribadi sering mengubah kehadiran secara geografis pada *slametan* lain, terutama di Mojokuto; tetapi pada kematian, setiap orang yang tinggal di dekatnya dan setiap orang di kota yang kenal dengan almarhum atau ada hubungan kekeluargaan dengannya pada umumnya datang ke pemakaman itu. Lagi-lagi, di sini seseorang menemukan gagasan bahwa orang harus datang ke pemakaman orang lain agar orang lain nanti datang pula ke pemakamannya. Ketika saya menanyakan kepada seseorang tentang perkumpulan pemakaman yang diikutinya, ia mengatakan bahwa uang yang diperoleh pada saat kematiannya nanti hanya bersifat nominal saja. Apa yang penting adalah bahwa semua anggota perkumpulan itu wajib hadir pada pemakaman sesama anggota.

Bila *modin* tiba, ia akan membuka pakaian mayat itu, menutupi kemaluannya dengan sarung yang longgar, mengikat rahang mayat dengan tali ke atas kepalanya agar mulutnya tidak terbuka dan mengikat kedua kakinya jadi satu. Kedua lengan mayat disilangkan di dada, tangan kanan di atas tangan kiri, dengan ujung-ujung jarinya menyentuh lengan. Badan jenazah ditidurkan dengan kepala ke arah utara, kadang-kadang dengan sebuah lampu yang dinyalakan di atas kepalanya. Jasadnya kemudian dimandikan oleh anggota keluarga serta teman-

teman dekatnya—diutamakan (tetapi tidak harus) perempuan kalau yang meninggal perempuan dan laki-laki kalau yang meninggal laki-laki—di bawah pimpinan *modin*. Para anggota keluarga memeluk jenazah itu di atas pangkuannya sambil duduk di kursi hingga air pemandian itu membasahi tubuh dan pakaian mereka. Perbuatan ini disebut *pangkon*, kata yang juga digunakan untuk perbuatan menimang anak di pangkuan, atau ketika pengantin pria memangku isterinya yang belum dewasa dan dengan itu, untuk terakhir kalinya ditunjukkan kasih sayang keluarga yang ditinggalkan.

Jenazah itu dimandikan di halaman depan, dilingkari penyekat anyaman bambu yang dipasang dengan terburu-buru—sekalipun orang boleh melihatnya dari sela-sela penyekat itu kalau mau. Biasanya digunakan tiga jenis air, masing- masing dalam tempayan tanah yang berbeda: satu dengan bunga di dalamnya; satu dengan uang, sejenis daun khusus dan bermacam-macam tumbuhan obat; serta satunya lagi air tanpa campuran apa-apa. Sebagai tambahan, disediakan obat keramas dari merang yang dibakar untuk mencuci rambut. *Modin* menuangkan gayung air yang pertama, kemudian diikuti oleh anggota keluarga lainnya secara bergilir.

Kesanggupan memangku jenazah ayah, isteri, saudara perempuan, paman atau siapapun lainnya ketika dimandikan disebut orang *tegel*—kesanggupan untuk melakukan sebuah pekerjaan yang menjijikkan, yang buruk atau menakutkan, tanpa terguncang dan tetap bertahan sekalipun ada perasaan takut atau tidak enak di dalam. Tak seorang pun diwajibkan melakukan ini; dan jika tak seorang pun dari keluarga dekat yang *tegel*, mayat itu bisa ditelentangkan di tiga batang pisang. Karena mereka diharapkan untuk *tegel* dan kalau tidak demikian akan dicerca, maka kebanyakan orang akan merasa sangat malu untuk menarik diri dari tugas ini atau menunjukkan perasaannya secara terbuka dalam melakukan tugas ini. Seorang gadis muda yang saya kenal menangis ringan ketika ayahnya meninggal secara mendadak dan keluarganya mengatakan kepadanya bahwa ia akan tidak diperkenankan memandikan mayatnya kalau tidak berhenti menangis, yang memang segera ia lakukan. Dua alasan diajukan mengapa tidak boleh ada airmata di dekat jenazah: airmata itu akan membuat atmosfir menjadi gelap hingga orang yang meninggal itu akan kesulitan menemukan jalannya ke makam; airmata akan membuat roh yang meninggal bingung, hingga ia tak kuasa meninggalkan rumah itu.

Sesudah memandikan, mereka yang memandikan membasuh tangan dan kaki dengan sisa air yang ada. Semua lubang pada tubuh ditutup dengan kapas yang telah dicelupkan ke dalam minyak wangi. Tubuhnya dibungkus kain putih yang diikat di tiga tempat (pinggang, kaki dan ujung kepala) oleh *modin*. Lalu, sekitar setengah lusin *santri* mulai membaca Al Qur'an di bawah pimpinannya. Pembacaan itu berlangsung di dekat si mayat, yang sudah ditempatkan di ruangan tengah selama lima sampai 10 menit. Kemudian jenazah diletakkan ke dalam usungan bambu yang ditutup dengan beberapa helai kain baru ditambah untaian bunga yang diletakkan melintang di atasnya. Kain ini tidak dikuburkan bersama jenazah; salahsatu gurauan penguburan adalah menawar harga kain itu kepada yang membawanya pulang seolah-olah ia sedang menjajakannya di sepanjang jalan.

Usungan dibawa ke halaman di mana keturunannya (biasanya anak-anaknya) akan bolak-balik membungkuk di bawahnya sebanyak tiga kali untuk melambangkan bahwa mereka ikhlas—bahwa perasaan mereka telah ditenangkan, dibuat biasa hingga tingkat yang sungguh-sungguh lepas bahwa mereka tidak lagi merasakan penderitaan kejiwaan karena kepergian almarhum dan bahwa hati mereka telah bebas. Kemudian, uang receh sekadarnya dibagi-bagikan dalam bungkus kertas kepada setiap orang yang hadir di pemakaman itu untuk melambangkan ide yang sama: sebagaimana mereka tidak menyesal melepaskan uang mereka, mereka bisa melepas almarhum tanpa perasaan yang melekat padanya (kadang-kadang, tetapi tidak selalu, para tamu memperoleh sepiring nasi dibungkus daun pisang pada saat ini dan tidak diberi uang recehan, karena yang ini sudah dianggap sebagai gantinya). Sebuah kendi penuh air dilemparkan dan pecah di tanah, juga untuk melambangkan keikhlasan. Usungan itu pun mulai bergerak ke makam, dipikul oleh kaum pria, sementara kaum perempuan tinggal di rumah, menaburkan garam agar jiwa almarhum tidak pulang lagi dan mengganggu mereka. (Anak-anak, kecuali anak almarhum, dilarang mendekati upacara ini, karena mereka amat mudah dimasuki roh-roh).

Karena selalu ada kuburan dalam jarak satu kilometer, maka iring-iringan pemakaman itu tidak berlangsung lama. Di depan iring-iringan itu berjalan beberapa pria membawa nisan kayu buatan sendiri—berbentuk runcing untuk laki-laki, rata atau bulat untuk perempuan—yang biasanya hanya ditandai dengan nama almarhum berikut tanggal kematiannya. Mereka diikuti oleh orang-orang yang membawa papan

untuk lahat.[1] Berikutnya, berjalan seorang yang membawa sebuah mangkuk emas atau perunggu yang berisikan beras kuning, kunyit, berbagai uang logam, bunga-bungaan dan buah pinang. Semua ini ditaburkannya ke tanah sambil berjalan untuk menunjukkan kepada si mayat, yang dipikul oleh empat sampai delapan orang, jalan menuju kuburan. Di belakang jenazah, yang dinaungi dengan payung pada bagian kepala untuk melindunginya dari terik matahari, berjalan para pengiring, jarang sekali di bawah 15 orang, kadang-kadang malahan sampai mencapai 200 orang. Orang bergantian menaburkan beras dan bunga, membawa payung serta memikul jenazah, karena semua anggota keluarga laki-laki dan teman dekat dianggap perlu "merasakan berat jenazah" setidaknya untuk sejenak.

Upacara di kuburan berlangsung singkat. Jenazah diangkat dari usungan dan diturunkan ke kubur dari samping, lalu diberikan kepada tiga orang yang berdiri di liang kubur itu. Jasad mayat ditidurkan di atas tujuh batu dengan kepala mengarah ke utara. Tali-tali kafan dilepaskan dan wajahnya ditampakkan hingga pipinya menyentuh tanah. Kemudian salah seorang dari *modin* atau para *santri* turun ke liang itu untuk menyerukan syahadat tiga kali pada telinga si mayat. Papan lahat kemudian diletakkan di tempatnya, untuk kemudian ditimbuni tanah dan nisan pun dipasang. *Modin* membacakan *tèlkim,* serangkaian pidato pemakaman yang ditujukan kepada almarhum, pertama-tama dalam bahasa Arab, kemudian dalam bahasa Jawa (namun, beberapa *modin* kolot menolak untuk menerjemahkannya, karena menganggap hal ini bertentangan dengan ajaran Islam):

> Oh, kini kau telah berada di alam kubur (jenazah orang Islam tetap tidur nyenyak di kubur sampai Hari Kiamat—semacam tempat penantian). Janganlah kau lupa kalimat syahadat. Sebentar lagi kau akan didatangi oleh dua utusan Tuhan, dua malaikat (Mungkar serta Nakir, yang mendatangi setiap orang yang baru saja dimakamkan untuk bertanya tentang imannya dan sebagainya). (Keduanya akan bertanya): "Hai manusia, siapakah Tuhanmu dan apa agamamu, siapa nabimu dan apa kitab suci agamamu, ke arah mana kiblat sembahyangmu, apa yang diperintahkan kepadamu dan siapakah saudara-saudaramu?" Kau harus menjawab dengan jelas dan tegas: "Allah Tuhanku; Islam agamaku; Muhammad nabiku; Al Qur'an kitab suciku; saya menghadap ke Ka'bah di Mekkah ketika sembahyang; saya diperintahkan untuk sembahyang lima kali sehari; semua muslim, laki-laki atau perempuan, adalah saudaraku". Wahai Pak Cipto (nama almarhum), engkau sudah

tahu bahwa pertanyaan para malaikat pada kenyataannya memang ada, bahwa hidup di alam kubur memang benar-benar nyata, bahwa surga serta neraka memang ada dan bahwa Allah akan membangkitkan setiap ahli kubur di Hari Kiamat memang suatu hal yang nyata juga.

Sesudah ini para pelawat akan kembali ke rumah atau pekerjaan mereka, tetapi sekelompok kecil tetangga dekat, teman-teman dan sanak-keluarga kembali ke rumah untuk melaksanakan *slametan*. (Kelompok ini harus mencakup mereka yang bekerja pada waktu pemakaman—yang menggali kubur, membuat nisan dan sebagainya). Semua *slametan* kematian ditandai oleh dua hidangan simbolik: kue bundar kecil dari beras yang disebut *apem*, yang merupakan makanan khusus untuk orang yang sudah meninggal dan para nenekmoyang;[2] serta sebuah makanan dari beras yang diratakan dan bulat, dengan dua tumpeng nasi setinggi tujuh atau delapan inci. Penganan dari beras yang diratakan dan bulat itu sekali lagi melambangkan ikhlas; tetapi sebagai tambahan, kontras antara penganan dari beras yang diratakan dan bulat dengan kerucut nasi itu dianggap melambangkan perbedaan antara hidup dan mati—keadaan mati yang datar tanpa roman serta kehidupan yang mengarah ke atas seperti tegaknya lingga. Sekalipun begitu, beberapa orang lain beranggapan bahwa satu tumpeng itu melambangkan yang hidup, satu tumpeng lainnya melambangkan yang mati.

Slametan yang bentuknya persis sama, tetapi dengan ukuran lebih besar dalam arti jumlah tamu dan panjangnya pembacaan do'a, diselenggarakan pada hari ketiga, ketujuh, ke-40 serta ke-100 sejak almarhum meninggal, pada peringatan tahun pertama, tahun kedua dan hari ke-1.000 sejak almarhum meninggal. Setiap anak yang sudah mempunyai rumahtangga sendiri harus menyelenggarakan seluruh rangkaian *slametan* itu. *Slametan* terakhir yang menandai saat jasad almarhum sudah menjadi debu sepenuhnya adalah yang paling meriah. Orang diharuskan menyembelih merpati, angsa atau unggas lainnya, kemudian dimandikan dalam air bunga, diberi pencuci rambut dan dibungkus dalam kain putih persis sebagaimana jasad yang meninggal sebelumnya. (Upacara ini disebut *kékah* dan kadang dilakukan pada beberapa *slametan* yang lebih awal, tetapi dalam kasus manapun, selalu dilakukan sekali saja. Sekarang ini malah sering ditiadakan samasekali). *Apem* dan cakram beras yang melambangkan kematian sudah ditiadakan; ayam utuh untuk Nabi serta berbagai penganan

lain yang dihidangkan dalam *slametan* untuk berbagai peristiwa yang menggembirakan, diperkenalkan kembali di sini; sekali lagi, orang memberi uang logam recehan kepada para tamu sebagai lambang dari berpalingnya seseorang untuk terakhir kalinya dari yang mati kepada yang hidup. Setelah *slametan* ini, jurang pemisah antara yang mati dan yang hidup menjadi mutlak. Akan tetapi, untuk orangtuanya, seseorang harus berziarah ke makamnya untuk menabur bunga pada setiap ulang tahun kematiannya, satu hari sebelum bulan puasa dimulai, bila ia atau anak-anaknya jatuh sakit dan setiap kali ia bermimpi bertemu dengan mereka, karena ini berarti mereka sedang dalam keadaan lapar serta perlu diberi makan. (Kalau mimpi itu cukup jelas, orang boleh mengadakan *slametan* dan membawa sebagian hidangan ke langgar serta meminta para *santri* berdo'a sejenak untuk arwah almarhum; atau bisa juga sekadar meletakkan beberapa makanan, teh dan bunga-bungaan di persimpangan jalan).

Setelah kematian, orang juga menghidangkan makanan untuk yang sudah mati—jenis makanan yang terutama disukai almarhum—di dekat *sentong tengah* di rumah atau di samping tempat tidur dimana ia meninggal, selama 40 hari setelah almarhum meninggal dan biasanya sebuah *sajèn* juga ditambahkan dalam salahsatu upacara seperti itu yang saya saksikan, terdapat pula foto lama almarhum. Kalau seseorang menginginkan, dengan uang kurang lebih Rp 35, ia bisa merekrut beberapa *santri* untuk membaca do'a di langgar mereka selama satu atau dua jam setiap malam sampai tujuh hari sesudah kematian. Bahkan beberapa orang yang sangat anti-Islam melakukan hal ini juga. Sebagaimana dikatakan oleh seorang perempuan *santri* yang sudah tua mengenai induk semang saya yang tergolong ke dalam aliran *abangan* yang keras, "Orang seperti Bu Arjo membenci *santri* seperti saya, tetapi mereka memerlukan kami untuk membacakan do'a buat mereka".

Kepercayaan dan Sikap Terhadap Kematian

Cara pemakaman orang Jawa, sebagaimana dapat diketahui dari uraian terdahulu, bukanlah berupa dukacita histeris, ratap tangis yang tak terkendali atau bahkan lolongan kedukaan yang diresmikan untuk mengantar kepergian almarhum. Sebaliknya, ia merupakan sebuah upaya merelakan yang tenang, tak demonstratif dan lesu, suatu pelepasan yang sedikit diupacarakan untuk sebuah perhubungan yang

tidak lagi mungkin. Airmata tidak diperkenankan serta tidak dianjurkan dan mengesankan sekali, orang hanya melihat sedikit sekali airmata. Semua daya diarahkan untuk membereskan tugas, tidak untuk berlama-lama menikmati kesedihan. Tetek-bengek pekerjaan pemakaman yang menyibukkan, pergaulan sosial yang formal dan sopan dengan para tetangga yang berdatangan dari segala penjuru, rentetan *slametan* yang diadakan dari waktu ke waktu selama tiga tahun—seluruh momentum dari sistem ritual orang Jawa—diharapkan akan membantu mengatasi proses dukacita itu dengan tabah dan tanpa kekalutan perasaan yang parah.

Ikhlas, merelakan keadaan secara sadar, merupakan kata yang jadi pedoman dan walaupun seringkali sulit dicapai, namun senantiasa diusahakan orang.

> Saya pergi membeli sehelai sarung dari Mujito yang isterinya meninggal secara mendadak sekitar dua minggu yang lalu. Tampak Mujito masih agak sedih karena peristiwa itu, tersenyum lebar dan gugup sambil berbicara tentang kejadian itu tanpa menarik nafas sejak saya masuk sampai keluar lagi. Pertama-tama, ia mengatakan, sebagaimana lazimnya orang Jawa yang "tertimpa kesulitan", "Maaf seribu maaf, karena isteri saya tidak ada lagi" (artinya, tolong ringankan beban dukacita saya dengan memaafkan saya); dan sebagai jawaban, saya bergumam bahwa saya menyesal karena terlambat mengunjungi dia. Kemudian, ia melanjutkan pembicaraan secara panjang lebar untuk menyatakan bahwa ia ikhlas, bahwa Tuhanlah yang telah memanggil isterinya dan bahwa ia tak berhak mengeluh. Ia mengatakan bahwa ia ikhlas saja serta tunduk kepada kehendak Tuhan (Mujito adalah seorang *santri* dan karenanya, lebih cepat menyerahkan segala sesuatu kepada kehendak Tuhan daripada seorang *abangan*). Bagaimanapun juga, ia tak bisa berbuat apa-apa. Ketika isterinya baru meninggal, ia tak punya alasan untuk terus bekerja (Saya melihat dia sudah berada di toko sehari setelah isterinya meninggal dan orang pun keluar masuk menyampaikan belasungkawa). Apa gunanya? Ia mengatakan bahwa ia merasa isterinya tidak berdosa serta tak melakukan suatu kesalahan apa pun dan ia merasa bahwa isterinya tidak layak untuk meninggal dunia dalam usia yang demikian muda. Namun, tidak lama kemudian, ia mulai sadar bahwa ia harus ikhlas dan pelan-pelan berkata kepada dirinya sendiri bahwa ia harus bersikap ikhlas. Dan sekarang, setelah ia benar-benar ikhlas, ia tak lagi merasa apa-apa. Ia berkata bahwa memang demikianlah seharusnya orang merasakannya. Perasaan harus datar, seimbang, selalu pada tingkat yang sama. Orang tak boleh

membiarkan perasaan turun naik. Terlalu sedih pada suatu saat dan terlalu girang pada saat berikutnya, tetapi harus mencoba menjaga keseimbangan perasaannya. Ia mengatakan bahwa kesedihan serta kebahagiaan saling terkait dan tak bisa dipisahkan; karenanya kalau orang bahagia sekarang, ia pasti akan bersedih hati nanti dan orang tak seharusnya menuruti kehendak perasaan. Kalau orang merasa bahagia, ia harus ingat akan kesedihan yang dialaminya sebelumnya dan bahwa ia akan mengalaminya lagi; kalau orang sedang tertimpa kesedihan, ia pun harus mengingat kebahagiaan yang pernah diperolehnya dan akan diperolehnya lagi, dengan demikian, ia akan menjaga perasaannya dalam keadaan seimbang. Inilah yang dicoba dilakukannya. Dan itu memang benar. Adalah salah untuk merasa sangat sedih, duka dan kecewa; orang harus mencoba menjaga perasaannya tanpa gunung-gunung dan lembah—tetap pada dataran yang rata. Ia berkata bahwa orang tak boleh membiarkan perasaan yang kuat tersimpan di hati, orang harus ikhlas. "Sebagaimana saya menjual sarung ini kepada Anda, saya harus merasa bahwa saya memperoleh harga yang pantas, demikian juga Anda; hingga tak seorang pun di antara kita merasa kecewa di dalam hatinya. Kita harus ikhlas terhadapnya dan begitulah caranya saya merasakan kepergian isteri saya" Ia berkata bahwa pada mulanya ia merasa ingin mati juga, tetapi kemudian ia mengatakan kepada dirinya sendiri untuk melupakan semuanya itu, karena ia harus melanjutkan mengurus anak-anak.

Kadang-kadang disiplin diri ini terbukti sangat sulit dan beberapa tindakan langsung perlu dilakukan.

Saya bertanya kepadanya apakah ia sangat berduka ketika ibunya meninggal beberapa tahun lalu dan ia menjawab tidak, ibunya sudah tua. Di samping itu, ia telah mengunjungi ibunya kira-kira empat atau lima hari sebelum meninggal; ibunya dalam keadaan sakit parah dan ia tahu bahwa ajalnya akan tiba. Karenanya ia tak lagi terkejut. Ia mengatakan bahwa seseorang tidak merasa sedih kalau seorang yang sudah tua dan jatuh sakit kemudian meninggal. Bagaimana kalau terhadap anak yang masih bayi, tanya saya. Ia menjawab, "Ya, untuk mereka, seringkah kita sangat sedih. Kalau mereka berumur hanya sebulan atau dua bulan, kita tak akan terlampau sedih,[3] tetapi kalau mereka telah berusia setahun atau satu setengah tahun serta kita telah menyaksikan bagaimana mereka bermain dan mereka ini begitu mungil juga menyenangkan, lalu mereka meninggal, kita bisa sedih sekali". Menurut dia, ketika anaknya yang paling kecil meninggal pada usia satu setengah tahun, anaknya yang sulung, yang berusia sekitar 17 atau 18 tahun, meraung-raung selama seminggu, tak mau makan, tak bisa tidur dan enggan melakukan apa pun.

Akhirnya, ia pergi mencari *dukun* untuk mengobatinya. *Dukun* itu datang dan menyuruh anak itu minum semacam teh manis sambil mengucapkan mantera agar anak itu melupakan adiknya yang meninggal. Anak itu kemudian memang melupakannya; ia berhenti menangis dan mulai makan dan tidur secara normal.

Sekalipun ada beberapa penyimpangan seperti ini, kebanyakan orang mengerjakan apa yang bisa disebut sebagai pekerjaan yang luarbiasa, setidaknya dengan menyembunyikan kesedihan mereka.

Kematian agaknya tidak menimbulkan ketakutan yang berlebihan pada kebanyakan orang Jawa dan orang berbicara tentang kematian secara terang-terangan tanpa menunjukkan kecemasan sedikit pun. Suatu ketika, pada pemakaman seseorang yang tidak saya kenal dan belum pernah saya jumpai sebelumnya, saya duduk bersama dua orang tua, yang seorang berumur sekitar 60 tahun, yang lain sekitar 70 tahun. "Berapa umur almarhum?" tanya saya, yang dengan agak canggung mencoba mengetahui apakah kematiannya merupakan pukulan bagi keluarganya. "Apakah ia sudah tua ataukah meninggal dalam usia setengah baya?" "Oh", kata yang berumur 60 tahun itu, "ia sudah cukup tua; memang sudah tiba saatnya untuk pergi. Ia hanya sedikit lebih muda dari Pak Paidin ini", ungkapnya sambil menunjuk dengan ibu jarinya kepada temannya yang berumur 70 tahun itu. Temannya membenarkan keterangannya tanpa menunjukkan perasaan haru atau rasa lucu; semata-mata seperti memberikan persetujuan kepada pernyataan tentang sebuah fakta yang sederhana.

Apa pun alasan kejiwaan yang lebih dalam mengenai ketenangan hati dalam menghadapi kepunahan pribadi ini, anggaplah hal itu memang betul, ada beberapa kepercayaan pada tingkat kognitif yang bisa ditunjuk orang sebagai bagian dari penjelasan. Seorang informan menegaskan bahwa para dukun tidak bisa mempengaruhi umur seseorang. Kalau orang ditakdirkan akan meninggal pada usia 30 tahun, ia akan mati pada usia itu; kalau umurnya ditetapkan 60, ia akan mati pada usia itu juga. Apa yang bisa dilakukan oleh seorang *dukun* hanyalah membuat hidup orang itu lebih ringan, sehingga daripada terus sakit sejak umur 30 tahun sampai saat kematiannya, katakanlah, pada usia 75, orang lebih baik pergi ke *dukun* untuk memperoleh pengobatan dan bisa hidup dengan bahagia sampai saat kematiannya. Sekalipun demikian, ada variasi dalam kepercayaan terhadap takdir ini; karena

beberapa orang berpendapat bahwa umur orang akan bertambah kalau ia bertingkahlaku sesuai dengan etika. Sementara, orang lain lagi (atau kadang-kadang juga orang yang sama—cocok tidaknya logika dari dua kepercayaan yang berlainan biasanya tidak merupakan masalah yang serius bagi kalangan *abangan)* berpendapat bahwa kematian yang prematur mungkin merupakan hasil dari kecelakaan hebat, tenung, berkawan dengan makhluk halus yang jahat, mengucapkan sumpah palsu, perjalanan hidup yang terlalu cepat, kekecewaan hati yang terus-menerus dan berkepanjangan, atau semacam luka berat yang mendadak.

Tetapi mungkin alasan kognitif utama yang menyebabkan orang Jawa tampak tidak begitu takut terhadap kematian, seperti orang lain, adalah penghargaan mereka yang begitu tinggi terhadap kemampuan untuk memiliki perasaan dan pikiran yang kosong, pengendalian diri atas kemauan.

> Ia berbicara sedikit tentang sikapnya terhadap kematian. Kematian ditentukan secara mutlak oleh Tuhan. Karenanya, tidak ada gunanya mencemaskan hal itu dan tidak berguna pula menyesali. Bahwa menurut pendapatnya, Tuhan memberi kesempatan kepada mereka agar mengerti. Ia tertawa dan berkata, "Ya, Anda sering melihat orang tua yang sudah bongkok dan senang berbuat dosa". Ia mengatakan bahwa barangkali Tuhan membiarkan mereka hidup dengan harapan bahwa akhirnya mereka akan melihat cahaya, sementara orang-orang muda yang saleh bagaimanapun juga sudah baik keadaannya dan karenanya, tidak apa kalau mati muda. Ini malah merupakan semacam imbalan, karena mati baginya membawa kebaikan. Ia berbicara dengan gembira, tidak dengan nada pedih (*weltschmerz*). Saya bertanya, mengapa ia berpendapat begitu dan katanya, "Ya, kalau Anda sudah mati, Anda tak perlu apa-apa lagi. Anda tak perlu mobil, tak perlu uang, tak butuh isteri, Anda tak punya keinginan lagi. Seperti Tuhan tidak butuh uang, isteri atau mobil bukan? Jadi menyenangkanlah kalau orang tak perlu apa-apa lagi dan sesudah Anda meninggal, itulah yang terjadi". Kata saya, "Ya, kalau mati itu begitu menyenangkan, mengapa orang tidak bunuh diri saja?" Ia tersinggung dengan pertanyaan ini dan mengatakan, "Itu pasti salah, karena kematian seperti itu berasal dari kemauan Anda sendiri. Adalah urusan Tuhan untuk memutuskan kapan Anda harus mati, bukan Anda yang membuat keputusan. Bunuh diri merupakan kesalahan, karena dengan begitu, Anda mencoba mengambil apa yang selayaknya menjadi urusan Tuhan". Tetapi, ia berkata bahwa ia siap untuk mati kapan saja (ia berusia sekitar 70 tahun). Ia berpendapat bahwa adalah hal yang

> baik kalau orang tidak ingin apa-apa lagi, seperti Tuhan. Ia tampaknya tidak bisa memahami (*mboten masuk akal*—secara harfiah berarti "tidak masuk akal") kenapa hal ini tidak bisa saya terima sebagai dalil yang terang dan jelas.

Ada tiga pengertian terpisah tentang kehidupan sesudah mati di Mojokuto, lagi-lagi sering dipegang secara bersamaan oleh individu yang sama. Yang *pertama* adalah versi Islam dari konsep balas jasa abadi, hukuman dan pahala di akhirat untuk dosa-dosa serta amal saleh yang bersangkutan. Kepercayaan ini tentu saja paling kuat di kalangan *santri*, seringkali—terutama di kelompok-kelompok yang lebih modern—lengkap dengan gagasan tentang neraka, pemeriksaan moral secara terus-menerus oleh Tuhan terhadap seseorang dan kedahsyatan Hari Kiamat (tetapi, tentu saja tak pernah ada dosa warisan, sebuah konsep yang jelas tidak ada dalam Islam). Seseorang menemukan kepercayaan itu di seantero masyarakat, sekalipun biasanya dimengerti secara agak kabur dan hanya setengah dipercaya di luar kalangan muslim yang kuat.

Yang lebih populer di kalangan *abangan* adalah konsep *sampurna*, secara harfiah berarti "lengkap" atau "sempurna", tetapi dalam konteks ini, memberikan indikasi bahwa kepribadian individu menghilang sepenuhnya setelah ia meninggal dan tak ada lagi yang tersisa kecuali debu. (Seperti kebanyakan orang di dunia ini, orang Jawa, sekalipun mereka sering menganggap orang mati sebagai roh-roh yang mengganggu mereka yang hidup dan menuntut untuk dipuja, mereka tak pernah memikirkan dengan sungguh-sungguh bagaimana rupanya roh itu dan tak pernah membayangkan diri mereka sendiri menjadi roh semacam itu. Seseorang kadang mendengar bahwa roh orang mati yang menyerang manusia adalah roh orang-orang yang selalu berbuat jahat di sepanjang hidupnya. Terkadang setan dan sebangsanya sebagian dianggap berasal dari sumber ini, sekalipun pendapat demikian sering ditolak secara tegas).

Pandangan *ketiga*, yang dipegang secara sangat luas oleh semua orang kecuali orang *santri* yang menganggapnya sebagai bid'ah, adalah pengertian tentang reinkarnasi—bahwa ketika seseorang meninggal, tidak lama setelah itu, jiwanya masuk ke dalam sebuah embrio untuk kemudian lahir kembali. Cara yang biasa terjadi adalah ketika seorang perempuan hamil tiba-tiba mengidamkan makanan yang khas—

menginginkan buah jeruk di luar musimnya, atau mengidamkan telur bebek—dan roh orang mati berada dalam makanan ini, lalu masuk ke dalam rahim perempuan itu kemudian dilahirkan kembali sebagai anaknya. Reinkarnasi sering terjadi—tetapi tidak selalu—dalam keluarga itu juga, walaupun hubungannya agak jauh dan individu tempat jiwa itu lahir kembali tidak harus berjenis kelamin sama dengan almarhum. Kejadian ini bisa diwartakan melalui mimpi sang ibu, ditetapkan berdasarkan kesamaan ciri-ciri antara si anak dengan almarhum yang baru saja meninggal atau dengan kesamaan tanda-tanda lahir.

Tidaklah bijaksana untuk mengatakan kepada seorang anak tentang siapa yang lahir kembali dalam dirinya karena ini bisa membuat jiwa di dalam diri anak itu merasa malu dan dia akan jatuh sakit. Setelah ia berumur di atas enam tahun atau lebih, hal itu tidak jadi masalah lagi. Ketika saya bertanya kepada beberapa orang tentang siapa yang lahir kembali dalam diri mereka, mereka tampaknya tidak tahu, walaupun mereka selalu bisa menceritakan siapa yang menjelma dalam diri anak-anak mereka. Kadang-kadang orang memegang pengertian Hindu tentang kemajuan dan kemunduran dalam tahap-tahap menurut tingkahlaku seseorang selagi masih hidup; tetapi kalangan *abangan* membiarkan hal-hal semacam itu untuk direfleksikan oleh para *priyayi* dan menggunakan gagasan reinkarnasi terutama untuk menjelaskan kekhususan pribadi pada anak-anak mereka serta tingkahlaku binatang yang kadang-kadang aneh, misalnya anjing yang berpuasa pada hari Senin dan Kamis seperti manusia.

Orang Jawa kadang-kadang dikatakan memuja nenekmoyang mereka, tetapi kecuali tanda petik yang kabur yang dilekatkan pada perkataan "nenekmoyang" secara umum atau kepada nenekmoyang seseorang sebagai "para kakek dan nenek" dalam mantera dan *slametan*, pembakaran kemenyan untuk "nenekmoyang" pada malam Jum'at oleh sedikit orang, pemberian dekorasi pada kuburan keluarga di sana sini, tidak ada bukti kultus nenekmoyang di Mojokuto. Orang Jawa menghitung hubungan keturunan mereka sampai delapan generasi ke atas dan mempunyai istilah istilah khusus untuk setiap tingkatnya (bapak, embah, buyut dan seterusnya) tetapi saya tak pernah mengenal seorang pun yang mengetahui nama nenekmoyangnya di atas kakeknya dan saya tidak pernah mendengar orang menyebut nama nenekmoyangnya, kecuali kedua orangtuanya. "Pemujaan terhadap nenekmoyang" pada orang Jawa, paling tidak di Mojokuto dewasa ini, tidak lebih dari sebuah

pernyataan hormat yang tulus kepada orang yang sudah meninggal, ditambah kesadaran yang hidup tentang perlunya berlaku baik terhadap almarhum ayah serta ibu serta memastikan bahwa nasi dan bunga-bungaan akan disampaikan kepada mereka, kalau mereka muncul dalam mimpi seseorang.

Catatan:

[1] Kuburan disiapkan ketika upacara memandikan dan memberi kafan dilakukan. Liang digali dengan lebar sekitar satu meter dan dalam sekitar tiga perlima atau satu meter. Di dasar kubur, sebuah lubang parit yang cukup lebar dan dalam digali untuk meletakkan jenazah. Papan diletakkan di atas parit ini sesudah jenazah ditaruh, sehingga bila makam itu ditimbuni tanah, tak ada tanah yang langsung menimpa jasadnya.

[2] Kadang-kadang orang juga menemukan kue *apem* pada slametan lain yang maksudnya selalu untuk menghormati arwah nenekmoyang; tetapi, tempat mereka yang sesungguhnya adalah dalam upacara kematian.

[3] Pemakaman untuk anak kecil hampir selalu singkat serta biasanya yang diadakan hanya *slametan* awal dan mungkin *slametan* tiga-hari; begitu pula, karena si bayi masih polos, pidato *tèlkim* di penguburan ditiadakan, seperti yang umunya terjadi pada penguburan anak-anak.

BAB 7

Siklus *Slametan*: *Slametan* Menurut Penanggalan, Desa dan Selingan

Slametan Menurut Penanggalan

Sebagai tambahan dari siklus *slametan* yang berhubungan dengan tahap-tahap kehidupan seorang individu, ada siklus lain yang kurang ditekankan dan tak begitu meriah, yang berhubungan dengan kalender tahunan umat Islam.[1] Setelah mengadopsi pola waktu Islam dalam menghitung bulan menurut rembulan dan hari-hari suci yang berkaitan dengan itu (yang makna ortodoksnya menjadi perhatian kaum *santri* saja), orang Jawa merasa berkewajiban merayakan periode-periode waktu suci menurut satu-satunya cara yang mereka ketahui: yakni dengan mengadakan *slametan*. Sekalipun demikian, kecuali untuk perayaan Maulud Nabi serta rangkaian *slametan* yang berpusat di sekitar puasa,[2] upacara-upacara ini hanya sederhana saja, tidak begitu penting dan hanya diadakan secara sporadis.

Berikut adalah *slametan* menurut penanggalan yang diakui orang Jawa:

> Satu *Sura:* Ini lebih merupakan hari raya Buddha daripada hari raya Islam. Karenanya, ia hanya dirayakan oleh mereka yang secara sadar anti-Islam. Dengan tumbuhnya beberapa sekte anti-Islam yang bersemangat sejak masa perang serta munculnya guru-guru keagamaan yang mengkhotbahkan perlunya kembali kepada adat Jawa yang "asli", frekuensi *slametan* satu *Sura* mungkin telah sedikit meningkat. Beberapa individu tertentu yang anti-Islam bahkan berpuasa pada bulan *Sura* dan tidak dalam bulan *Pasa*, tetapi ini agak jarang terjadi.
>
> 10 *Sura*: Untuk menghormati Hasan dan Husein, keduanya cucu Nabi, yang menurut cerita, ingin mengadakan *slametan* untuk Nabi Muhammad ketika beliau sedang berperang melawan kaum kafir. Mereka membawa beras (di mana mereka memperoleh beras di negeri Arab tidak dibahas)

ke sungai untuk dicuci, tetapi kuda musuh menghampiri dan menendang beras itu ke sungai. Kedua anak itu menangis dan kemudian memungut beras yang telah bercampur dengan pasir serta kerikil. Namun, mereka memasaknya juga menjadi bubur. Dengan demikian, *slametan* ditandai oleh dua mangkuk bubur—yang satu dengan kerikil serta pasir di dalamnya untuk dimakan para cucu dan satunya lagi dengan kacang dan potongan ubi goreng untuk melambangkan ketidakmurnian, yang akan dimakan oleh orang dewasa. Walaupun beberapa orang mengatakan bahwa upacara keagamaan ini—pada dasarnya upacara ini berasal dari kaum Syi'ah, tetapi sudah berubah menurut daerah—kadang-kadang masih diadakan, tetapi saya tidak pernah melihat ada yang melakukannya di Mojokuto dan pada umumnya memang jarang.

12 *Mulud*: Hari dimana, menurut konvensi, Nabi dilahirkan dan meninggal dunia. *Slametan* ini disebut *Muludan* (ini dan nama bulan itu sendiri, *Mulud*, diambil dari istilah Arab *maulud*, "kelahiran"). *Slametan* ini ditandai dengan ayam utuh yang diisi (bagian dalamnya dikeluarkan, dicuci dan diisi, lalu ayam itu dikaitkan kembali), bentuk sajian yang utama untuk Nabi pada semua *slametan*. *Slametan* ini mungkin adalah yang paling teratur diadakan di antara *slametan* menurut penanggalan lainnya.

27 *Rejeb*: *Slametan* ini (disebut *Rejeban*) merayakan *Mi'raj*, perjalanan Nabi menghadap Tuhan dalam satu malam. Penganannya sama dengan *Muludan* dan walaupun *slametan* ini cukup sering diadakan (selalu dalam ukuran sangat sederhana) banyak kalangan bukan *santri* tidak mengerti apa maksud *slametan* ini.

29 *Ruwah*: Permulaan puasa, yang disebut *Megengan* (dari *pegeng*, "menyapih"). *Slametan* ini tanpa kecuali diadakan oleh mereka yang setidaknya salahsatu dari orangtuanya sudah meninggal. (*Ruwah*, nama bulan itu berasal dari kata Arab *arwah*, "jiwa orang yang sudah meninggal"). Sebagaimana layaknya *slametan* kematian, ia ditandai oleh adanya penganan dari tepung beras, *apem*, yang merupakan lambang orang Jawa untuk kematian. Sejenak sebelum *slametan*, orang pergi ke makam untuk menyebarkan bunga di kuburan orangtuanya dan roh orangtua ini dianggap hadir dalam *slametan* untuk makan bau penganan. Orang juga mandi keramas untuk menyucikan diri menghadapi puasa. Berbeda dengan kebanyakan *slametan* lainnya, *megengan* diadakan sebelum matahari terbenam (tidak sesudahnya) dan dengan begitu, menandai siang hari terakhir orang diperbolehkan makan, sebelum puasa tiba.

21, 23, 25, 27, atau 29 *Pasa*: *Slametan* yang diadakan pada salahsatu dari hari-hari ini disebut *Maleman* (dari "malam"), karena diadakan pada

malam hari. Pasalnya, makan di siang hari pada bulan *Pasa* dilarang. (Namun, sementara kalangan bukan *santri* tidak mena'ati larangan ini dan orang yang tidak berpuasa tidak malu-malu makan di depan umum, sementara orang-orang lain sedang berpuasa). Orang memilih salahsatu dari hari-hari ini begitu saja atau melalui ramalan *pétungan* yang diterapkan pada hari lahirnya. Tanggal terakhir, 29, disebut *Jagalan*—Hari si Tukang Jagal—karena menurut tradisi, tukang jagal menggunakan hari-hari lainnya untuk menyembelih binatang bagi *slametan* orang lain dan hari terakhir ini digunakan untuk dirinya sendiri; tetapi, ini tak lagi dita'ati. Terkadang orang mengatakan bahwa tanggal 21, 23 dan 25 adalah untuk orang "Islam sejati" (kaum *santri*), tanggal 27 untuk orang muda dan tanggal 29 untuk orang berusia lanjut; tetapi, seberapa luas kepercayaan ini dianut orang, saya tidak tahu pasti. Hampir tiap *abangan* mengadakan *Maleman* pada salahsatu dari tanggal-tanggal ini. Di desa-desa, *Muludan* dan *Maleman* biasanya merupakan perayaan seluruh desa yang diadakan di rumah kepala desa. Ke situlah semua keluarga di desa itu membawa hidangan *slametan* yang kemudian dipertukarkan, hampir seperti perayaan bersih desa yang akan dibahas nanti.

Satu *Sawal*: Mengakhiri puasa, yang disebut *Bruwah*.[3] Nasi kuning dan sejenis telur dadar adalah hidangan spesialnya. Hanya orang yang benar-benar puasa yang dianjurkan mengadakan *slametan* ini, tetapi beberapa orang yang tidak berpuasa pun mengadakannya. Arwah orang yang meninggal kadang-kadang juga dianggap turun ke bumi untuk menghadiri *slametan* ini dan orang kemudian melanjutkannya dengan berziarah ke makam orangtua mereka.

Tujuh *Sawal*: Sebuah *slametan* kecil yang disebut *Kupatan*. Hanya mereka yang memiliki anak kecil yang telah meninggal yang dianjurkan untuk mengadakan *slametan* ini—yang tentunya mencakup hampir semua orang dewasa di Jawa, walaupun *slametan* ini dalam kenyataannya tak begitu sering diadakan. Pada pukul tujuh pagi, orang membuat *kupat* dan penganan dengan bungkus yang hampir sama yang disebut *lepet*. Beberapa di antaranya digantungkan di pintu luar, sehingga anak-anak kecil yang sudah mati bisa pulang dan makan di sana tanpa mempedulikan siapapun yang ada di dalam.

10 *Besar*: Ini adalah hari penghormatan terhadap pengorbanan Nabi Ibrahim dan hari dimana jema'ah haji berkumpul di Mekkah untuk melaksanakan lagi pengorbanan itu. Sekalipun hari raya ini penting bagi kalangan *santri*, yang menyembelih sapi dan kambing untuk fakir miskin, *slametan* ini jarang diadakan. Harus dicatat bahwa tak ada *sajèn* yang dipersiapkan dalam semua *slametan* "Islam" ini—paling tidak *sajèn* dianggap tak perlu ada di sana.

Muludan, slametan untuk hari lahir Nabi dan *Maleman, slametan* malam hari menjelang akhir bulan puasa, adalah yang paling penting dari semua upacara menurut penanggalan. Kalangan *abangan* mempunyai ungkapan berikut: "Kalau Anda mau mengadakan *Maleman* dan mau pula mengadakan *Muludan,* maka Anda sudah termasuk seorang muslim. Kalau Anda tidak mengadakan *Maleman* dan tidak pula mengadakan *Muludan*, maka Anda tidak termasuk umat Muhammad"—sebuah pandangan tentang Islamisasi yang tak ayal lagi sangat ditolak oleh kalangan ortodoks. Mengatakan bahwa seseorang itu tidak tahu *Muludan* (atau *Maleman)* adalah sama dengan mengatakan, dia tidak punya agama dan karena itu sama dengan binatang, sebuah hal yang agak serius bagi orang Jawa yang menganggap kebinatangan sebagai inti dari kejahatan (satu-satunya informasi tentang hukuman *incest* yang saya dapatkan adalah bahwa "mereka akan disuruh makan rumput seperti binatang").

Makna *Maleman* yang tepat sulit untuk ditemukan; setiap orang yang Anda temui sepertinya memiliki pengertian yang berlainan—atau tidak punya pengertian samasekali—tentang itu. Saya pernah diberitahu bahwa pada hari-hari inilah, Nabi menyingsingkan lengan serta menyiapkan tentaranya untuk maju perang melawan orang-orang kafir, beristirahat pada hari-hari genap di antara tanggal-tanggal itu (yang disebut *trowongan)* dan akhirnya kembali dengan kemenangan dari medan perang pada hari besar yang mengakhiri bulan puasa, *Riyaya.* Orang lain yang agak cerdas, seorang dalang, menceritakan kepada saya bahwa Nabi terkurung di neraka sepanjang bulan puasa dan menjelang berakhirnya bulan itu orang berharap ia akan kembali serta karenanya, menyiapkan pesta untuknya. Namun, pada tanggal 21 dia tidak datang, demikian pula pada tanggal 23 dan seterusnya sampai akhirnya, ia datang pada hari *Riyaya.* Beberapa orang mengatakan bahwa pada salahsatu tanggal ganjil itulah—tak seorang pun tahu hari yang mana—para malaikat di surga menetapkan nasib manusia untuk tahun mendatang dan karenanya, orang mengadakan *slametan* dengan harapan agar para malaikat itu akan memudahkan peruntungannya.[4] Yang lain mengatakan bahwa Al Qur'an mulai diturunkan pada hari ke-21, lalu turun lagi pada tanggal 23, demikian seterusnya hingga lengkap di tangan Muhammad pada hari *Riyaya.* (Sebenarnya tanggal mulai turunnya Al Qur'an adalah tanggal 17 *Pasa,* tetapi hanya kaum *santri* yang merayakan hari itu dan mereka melakukannya dengan

berdo'a di masjid serta ceramah-ceramah). Pak Parto, informan saya yang paling dapat diandalkan dalam soal seperti ini, mengatakan bahwa bagi kalangan *abangan, Maleman* melambangkan bulan pertama, ketiga, kelima, ketujuh dan kesembilan dari kandungan; *Riyaya* adalah hari lahir sang bayi; dan *Kupatan* melambangkan penguburan ari-ari bayi—semuanya penjelasan yang cerdik, kalau tidak ada penjelasan lain. Penafsiran *Maleman* yang lain adalah bahwa orang hanya sekadar mengundang arwah dari yang sudah meninggal untuk kembali pada hari *Riyaya*: ia mencerminkan cara *abangan* untuk *zakat-fitrah,* kewajiban memberikan derma pada hari *Riyaya,* atau ia tidak memiliki makna apa-apa dan mencerminkan kesenangan para pemuja berhala Jawa akan upacara-upacara, terutama mereka yang tidak mampu atau tidak mau menjalankan kesederhanaan yang ketat dari Islam murni. Dilepaskan dari unsur-unsur evaluatifnya, pernyataan terakhir ini barangkali dekat kepada kebenaran dibandingkan dengan yang lain.

Tidak seperti *slametan* pergantian tahap, *Muludan, Megengan, Maleman* dan *Bruwah* yang diselenggarakan oleh setiap orang pada waktu yang bersamaan, mengakibatkan bukan saja harga-harga di pasar mengalami sedikit kenaikan, tetapi juga pada hari-hari itu, orang harus berkeliling dari satu *slametan* ke *slametan* lain dalam semacam pola tukar-menukar antartetangga. Prinsip ketetanggaan tampak paling kuat dalam *slametan* ini dan orang jarang mengundang, kecuali kurang lebih delapan orang tetangga terdekat. Karena itu, orang akan melihat kelompok-kelompok kecil berkeliling dari rumah ke rumah untuk mengikuti *slametan* lima menit (yang, bagaimanapun juga, memerlukan kerja kaum perempuan selama satu hari penuh untuk mempersiapkannya), langsung dari satu tempat ke tempat lainnya. Dalam kasus saya, selama periode *Maleman,* saya mengunjungi enam *slametan* dan mengadakan *slametan* sendiri pada tanggal 27 dengan komposisi tamu yang hampir persis sama dengan tiap-tiap *slametan* itu.

Seseorang bisa sedikit menghindari hal ini dengan mengirimkan *tonjokan* (atau *berkat*)—hidangan *slametan* yang dibungkus dalam keranjang daun pisang—kepada beberapa orang yang rumahnya agak jauh atau kepada sanak-keluarga yang tinggal di tempat lain, yang hendak dihormati.[5] Bila kita tidak mengundang seseorang yang pernah mengundang atau sudah mengirim *berkat* kepada kita, atau mengabaikan seorang tetangga dekat, akan berarti penghinaan berat. Hal demikian tampaknya tak pernah terjadi (kecuali ketika dua orang

sedang bermusuhan serta memutus semua komunikasi di antara mereka; dalam hal ini kedua orang itu akan saling mencoret nama orang yang tak disukainya dari daftar peserta *slametan* masing-masing).

Sehubungan dengan *slametan* menurut penanggalan, kita bisa membahas upacara-upacara di sekitar siklus pertanian. Di kota Mojokuto, upacara ini sangat jarang diadakan dan kalau pun diadakan, tidak dirasa penting. Bahkan di daerah pedesaan, *slametan* itu tampaknya tak lagi punya arti penting atau menunjukkan tingkat kemeriahan seperti yang dinyatakan oleh penulis-penulis terdahulu. Pada umumnya *slametan* panen hanya diadakan dalam hubungannya dengan tanaman padi, tidak untuk tanaman palawija, walaupun kadang-kadang seseorang akan mengeluarkan sedikit sajian pada waktu panen bawang atau kacang kedele.

Ketika musim tanam padi mendekat, petani mencari seorang tua yang lebih berpengetahuan untuk menerapkan sistem numerologi *pétungan* dalam memilih hari yang tepat untuk "membuka" tanah (mulai membajak). Ketika hari ini tiba, sebuah *slametan* kecil yang disebut *wiwit sawah* ("mulai bersawah") diadakan pada pertengahan pagi hari di sawah dan setiap orang yang kebetulan lewat harus diajak serta. Pada malam harinya sebuah *slametan* kecil seringkali diadakan di rumah petani itu. *Slametan* kecil lainnya kadang diadakan di rumah pada waktu menabur benih di persemaian dan pada waktu memindahkan tanaman dari persemaian ke sawah. Namun, keduanya ini biasanya ditiadakan. Menjelang akhir musim tumbuh, sesudah penyiangan pertama berlangsung dan padi mulai merunduk karena butir-butirnya mulai berisi, sebuah *tingkeban* atau kasarnya saja *slametan* "kehamilan padi" diadakan, juga di rumah. Akan tetapi, upacara tanam yang paling penting adalah *slametan metik,* sebuah upacara panen atau upacara buah pertama. *Slametan* ini masih sering diselenggarakan dalam ukuran yang cukup meriah, khususnya di desa-desa.

Di balik upacara panen, terdapat kisah Tisnawati dan Jakasudana. Tisnawati, puteri Batara Guru, raja sekalian dewa, jatuh cinta kepada Jakasudana, seorang manusia biasa. Dalam kemarahannya, ayahnya mengutuknya menjadi butiran padi. Kasihan melihat suaminya duduk termangu dengan sedih menyaksikan isterinya yang berubah bentuk, ia juga mengubah Jakasudana menjadi butiran padi. Ritus panen mengesahkan kembali perkawinan mereka dan sering disebut sebagai *temantèn pari* atau "perkawinan padi".[6]

Untuk upacara ini, seorang spesialis yang disebut *tukang metik* dipanggil. Sekitar sebulan sebelum panen berlangsung, *tukang metik* memilih hari dengan ilmu angka (numerologi). Kalau ia memilih, misalnya saja, hari *Ngahad-Kliwon* (*Ngahad* adalah nama lain untuk Minggu), maka pada hari *Ngahad Kliwon* yang keempat setelah perhitungannya itu, upacara panen pun dilangsungkan, sedangkan pemetikan padi dilakukan sehari sesudahnya. Pada hari upacara itu, *tukang metik*, biasanya ditemani oleh tamu-tamu pemilik sawah, mengitari sawah itu beberapa kali, mengucapkan mantera yang meminta pengampunan serta berkah Tisnawati (atau *Mbok* Sri) dan Jakasudana. Kemudian ia membakar kemenyan, memberi sajian dan memotong beberapa tangkai padi, yang jumlahnya bergantung kepada nomor harinya (misalnya, biasanya 13 kalau harinya adalah *Ngahad-Kliwon*). Tangkai-tangkai padi ini disebut *manten* (mempelai perempuan maupun pria). Tangkai-tangkai itu dibawa oleh si *tukang metik* yang biasanya berjalan di depan iring-iringan para tamu, dibawa ke lumbung, digantungkan di dinding dan tetap di sana sampai panen tahun itu habis dimakan atau dijual. Tiba di rumah, sebuah *slametan* diselenggarakan. Malam itu, *tukang metik* kembali ke sawah untuk memberi sajian lagi, membakar kemenyan dan mengucapkan mantera-mantera pengambil hati. Hari berikutnya, panen padi dimulai dan hasil sawah meningkat berkat upacara itu.

Slametan Desa: *Bersih* Désa

Baik *slametan* peralihan tahap maupun *slametan* menurut penanggalan, keduanya berorientasi ke arah pengkudusan saat-saat tertentu dalam waktu, yang *pertama* dalam siklus hidup, yang *kedua* dalam rentetan kegiatan sosial tahunan. *Slametan bersih desa* berhubungan dengan pengkudusan hubungan dalam ruang, dengan merayakan dan memberikan batas-batas kepada salahsatu unit teritorial dasar dari struktur sosial orang Jawa. Apa yang ingin dibersihkan dari desa itu tentu saja adalah makhluk-makhluk halus yang berbahaya. Ini dilakukan dengan mengadakan *slametan,* dimana hidangan dipersembahkan kepada *danyang désa* ("makhluk halus penjaga desa") di tempat pemakamannya. Di desa yang kuat *santrinya, bersih désa* bisa berlangsung di masjid dan seluruhnya terdiri atas pembacaan do'a. Di desa-desa yang tak bermakam *danyang* atau bila tempatnya tidak baik letaknya, upacara itu bisa diselenggarakan di rumah kepala

desa. Setiap keluarga di desa itu diharuskan menyumbang makanan dan setiap kepala keluarga yang sudah dewasa harus ikut serta dalam *slametan* ini.

Bersih désa selalu diadakan pada bulan *Sela,* bulan ke-11 tahun Kamariah, tetapi masing-masing desa mengambil hari yang berbeda-beda sesuai dengan tradisi setempat. Perayaan itu agak berbeda-beda tergantung pada anggapan orang tentang karakteristik pribadi *danyang* desanya. Sebagai contoh, di sebuah desa dekat Mojokuto, *danyang* desanya yang bernama "Mbah Jenggot", adalah seorang yang agak bajingan dan karenanya menuntut pembakaran candu serta diadakannya *tayuban,* sebuah bentuk hiburan yang agak buruk, yang mengikutsertakan penari perempuan jalanan (yang biasanya juga seorang pelacur) serta upacara minum arak Belanda. Hal ini dianggap sebagai kemauan sang *danyang,* karena ketika *danyang* ini merasuki seseorang yang melewati sumber air tempat ia tinggal, ia menuntut candu serta *tayuban* sebagai imbalan untuk kesediaannya pulang dan meninggalkan orang yang malang itu supaya sadar kembali. Di desa lain, *danyang désa*-nya berasal dari tipe yang lebih wajar dan estetis, karenanya wayang kulit harus diadakan untuknya.

Di desa pinggiran kota tempat saya tinggal, *danyang désa*-nya, seperti yang pernah saya katakan, adalah seorang *santri* yang saleh yang dimakamkan di tengah-tengah desa itu. Dengan demikian, *bersih désa* di sana mengambil bentuk *slametan* kematian untuk *danyang désa* itu, lengkap dengan do'a-do'a dalam bahasa Arab, kue *apem* dan sebagainya. Tanggal untuk itu tetap—selalu pada hari *Rebo-Legi* dalam bulan *Sela*—sehingga orang tak akan pernah lupa saatnya. Namun, *modín* yang menyelenggarakan *slametan* pada tahun saya berada di sana mengatakan bahwa malam sebelumnya ia bermimpi Haji Abdur mengunjunginya dan berwasiat demikian: "Sekarang (menyebut nama *modin* itu), saya mau makan". Haji Abdur adalah kepala desa yang merupakan warga desa paling kaya dan *santri* terkemuka selama lebih dari 20 tahun, juga dianggap sebagai keturunan langsung *danyang désa,* yang meninggal semasa pendudukan Jepang. Ini merupakan pertanda, kata *modin* itu, bahwa sudah waktunya menyelenggarakan *bersih désa,* karena upacara itu tidak saja ditujukan kepada pendiri desa, tetapi juga kepada semua orang yang pernah memimpin desa sesudah itu.

Kurang lebih 50 atau 60 orang dari kira-kira 500 orang dewasa menghadiri *slametan* itu dan saya hitung ada 135 baki makanan, yang

kelebihannya dikirim dengan perantaraan anak-anak yang diutus oleh orang-orang dewasa yang terlalu sibuk atau tidak tertarik untuk datang sendiri. Kebanyakan baki itu diletakkan di pinggir makam, tetapi sebanyak kurang lebih 30 baki dibawa ke langgar tempat *slametan* yang sebenarnya diselenggarakan. Semua pejabat desa serta *santri-santri* terkemuka berkumpul. Di desa ini kejadiannya begitu rupa, sehingga walaupun desa ini terbagi hampir-hampir secara seimbang antara golongan *abangan* dan *santri*, dengan *priyayi* yang terpencar-pencar di dekat kota, pemerintahan desa itu hampir seluruhnya berada di tangan kelompok *santri*. Kepala desa mengucapkan pidato singkat (seorang *abangan* setempat juga mengadakan pidato di luar di samping makam), untuk menjelaskan siapakah sebenarnya *danyang* itu, mengutarakan maksud *slametan* dan kemudian memimpin do'a dalam bahasa Arab selama 15 atau 20 menit. Kemudian setiap orang mencicipi satu atau dua penganan yang dihidangkan dan sisanya diberikan kepada ratusan anak-anak yang berkerumun menunggu penganan itu. Setiap peserta undangan membawa pulang sedikit makanan untuk diletakkan di bawah bantal atau dibuat sebagai obat penawar bagi kesejahteraan.

Di kota Mojokuto, yang struktur politik desanya agak *mandeg* pertumbuhannya dan kalangan atasnya kebanyakan lebih merasa dirinya langsung di bawah camat daripada kepala desa (yang sedikit banyak merupakan seorang yang cacat), upacara *bersih désa*-nya juga agak lemah. Upacara itu diselenggarakan di pemakaman di ujung kota, tempat semua kepala desa sebelumnya dikuburkan. Walaupun agak banyak juga jumlah orang yang datang (terutama karena hanya sekali ini upacara diadakan untuk seluruh Mojokuto—yang berpenduduk 20.000 orang), mereka tanpa kecuali, sejauh yang bisa saya ketahui, adalah "wong cilik" yang kebanyakan sangat miskin. Tak pelak lagi, mereka berada di sana dengan harapan akan dapat makan secara cuma-cuma. Tak seorang pun dari kalangan elite sosial serta politik kota itu yang hadir (walaupun ada beberapa yang konon telah mengirim makanan berbaki-baki) dan upacara itu dilangsungkan dengan asal saja. Kepala desa—ini adalah yang pertama dan terakhir kali saya melihat dia keluar rumah selama saya tinggal di sana—mengucapkan pidato ringkas, mengatakan bahwa ia minta maaf karena sakit, tak bisa sering-sering berkeliling mengunjungi rakyat dan berharap agar ia serta seluruh desa senantiasa semakin sehat pada tahun mendatang. *Modin* kemudian membacakan do'a yang sangat ringkas dalam bahasa Arab dan upacara

itu berakhir tidak lama setelah dimulai. Tak seorang pun yang saya ajak bicara dapat menyebut nama *danyang désa* atau menceritakan kepada saya siapa yang dimakamkan di makam utama di tengah pekuburan itu.

Bersih désa, yang mulanya dirancang untuk mengintegrasikan rakyat yang kurang akrab satu dengan yang lain, kadang-kadang sulit melakukan fungsinya dalam konteks yang lebih bersifat kota, dimana kedekatan geografis kurang penting dibandingkan dengan komitmen ideologis dan perbedaan status sosial. Jadi di desa tersebut di atas, di mana *danyang désa*-nya minta supaya diadakan *tayuban,* hiburan itu diadakan dua kali: yang *pertama* sesudah zhuhur, yang hanya dihadiri oleh para petani, kuli serta jenis kelas rendah lainnya; yang *kedua* di malam hari, yang dihadiri oleh pejabat-pejabat pemerintah, pegawai, guru dan sebagainya. Bahkan upacara yang pernah saya catat untuk desa saya tampaknya melambangkan konflik maupun harmoni dengan kadar yang sama.

> *Modin* mengatakan bahwa maksud *bersih désa* adalah untuk membawa kesejahteraan kepada desa itu.... Ia mengatakan bahwa ada dua tafsiran tentang itu. Kalangan *abangan* menganggap bahwa persembahan itu adalah untuk sang *danyang,* tetapi ini salah dan merupakan dosa yang paling buruk yang bisa dilakukan orang. Wito menyampaikan tafsiran demikian dalam pidatonya di luar dan sang *modin* pasti sudah melarangnya apabila ia bisa, karena hal itu sama seperti menganggap adanya Tuhan kedua, dosa demikian tak bisa diampuni. Do'a ditujukan langsung kepada Tuhan, katanya.

Slametan Selingan

Apa yang saya sebut dengan *slametan* "selingan", yakni *slametan* yang diadakan sekali-sekali untuk sebuah peristiwa atau maksud khusus yang biasanya tidak berulang kembali pada rangkaian jarak waktu tertentu, agak kurang umum di Mojokuto jika dibandingkan dengan *slametan* berkala yang digambarkan di atas dan hampir selalu merupakan urusan yang sederhana. *Slametan* pindah rumah, ganti nama, memulai perjalanan, mimpi buruk, menolak atau meminta hujan, ulang tahun klub-klub dan organisasi persaudaraan, *slametan* karena terkena tenung, untuk pengobatan serta *slametan* untuk anak tunggal—semua ini termasuk dalam kategori *slametan* selingan. Sebuah

slametan ganti nama yang saya adakan untuk diri saya sendiri dan isteri saya bersifat tipikal. Dorongan untuk itu berasal dari kepala desa sebelah yang menganggap nama Amerika kami terlalu sulit untuk diucapkan maupun diingat.

> Pada malam hari, kepala desa *Sawahrejo* datang. Aksen dusunnya sangat kental, tetapi saya dengar ia datang untuk memberi nama kepada saya dan isteri saya. Katanya, lurah memilih nama itu menurut penampilan tubuh saya (ia menyebut nama lain yang dianggapnya tidak cocok, karena terlalu "besar" untuk saya), watak saya dan sebagainya, akhirnya ditemukan nama Kartopawiro. *Karto* tampak berarti seperti "beraturan" dan *pawiro* berarti "jantan" atau "berani" yang semuanya membesarkan hati. Ia bertanya kepada saya apakah nama itu cocok, karena kalau tidak, maka tidak akan layak. Saya menjawab bahwa nama itu cocok dan tak diragukan lagi, ia adalah seorang ahli dalam memilih nama; ia mengatakan bahwa memang tidak gampang memilih nama untuk seseorang, karena kalau tidak cocok, hal-hal buruk bakal menimpanya. Banyak orang datang padanya untuk minta tolong dipilihkan nama baru yang cocok dengan mereka dan membawa peruntungan yang baik. Katanya, ia belajar melakukan ini dari orangtuanya, tetapi tidak berhenti sampai di sana; ia juga belajar dari nenekmoyangnya. Ia mengatakan bahwa semua nenekmoyang saya akan hadir dalam *slametan* saya dan bahwa saya dapat memberitahu nama baru saya baik kepada mereka maupun kepada tetangga saya.

Karena *slametan* yang saya adakan dengan petunjuk induk semang saya sedikit banyak meniru upacara *pasaran* lima-hari-sesudah-kelahiran, maka itu berarti, saya "dilahirkan kembali" dengan nama baru saya. Pola yang sama kadang-kadang terjadi apabila sebuah perkawinan tidak berjalan lancar. Untuk menyelamatkan perkawinan itu, sebuah upacara dan *slametan* kedua diadakan, yang disebut *bangun nikah*—"membangun perkawinan"—dengan mengulang beberapa acara upacara asli dalam ukuran kecil serta membuat jenis makanan yang sama untuk *slametan*-nya. Kadang-kadang *slametan* serupa ini diadakan hanya karena si suami mengatakan kepada isterinya, "Saya ceraikan kamu", walaupun ia tidak bermaksud sungguh-sungguh. Kalau *slametan* serupa tidak dilakukan, maka perkawinan itu mungkin akan segera bener-benar pecah.

Pola *slametan* ini sebagai refleks defensif terhadap setiap kejadian yang tidak biasa—setelah rumah Anda digarong (dirampok), anak Anda

jatuh dari pohon atau sebuah jamur payung yang luarbiasa besar tiba-tiba tumbuh di halaman belakang—adalah begitu umum dan mungkin terlihat dengan baik sekali pada reaksi terhadap mimpi-mimpi yang mencemaskan.

> Ia berkata bahwa orang Jawa mempercayai mimpi untuk meramalkan hari depan. "Kalau Anda memimpikan sesuatu, itu pasti terjadi; tentang kapan waktunya—di satu tahun, satu bulan, satu minggu—Anda tak bisa mengatakannya, tetapi itu pasti terjadi. Kalau Anda bermimpi tentang suatu kejadian yang menakutkan, tetapi Anda tidak tahu pasti apa, Anda harus mengadakan sebuah *slametan* untuk mencegahnya. Kalau Anda menjumpai orang yang mengadakan *slametan* sepanjang waktu, ini mungkin yang jadi sebabnya, karena dia begitu sering bermimpi buruk."

Namun, stimulus lain untuk mengadakan *slametan* selingan bisa disebabkan oleh karena mengikuti ajaran-ajaran "bid'ah" dari seorang yang mengangkat dirinya sebagai guru. Salah seorang informan saya, misalnya, mengikuti ajaran seseorang yang mengatakan bahwa cara asli Jawa dalam melakukan sesuatu adalah dengan mengadakan *slametan* pada hari lahir Anda, yakni setiap 35 hari, tetapi tidak pada hari-hari lainnya. Walaupun ia tidak bisa meninggalkan *slametan* reguler sebagaimana dinasihatkan, ia menambahnya dengan slametan baru untuk perlindungan tambahan. Pengaruh kebiasaan Belanda—kebanyakan di kalangan *priyayi*—kadang-kadang mengarah pada *slametan* yang tidak biasa; beberapa orang, misalnya, mengadakan *slametan* kawin perak atau pesta pertunangan.

Ada peristiwa-peristiwa tradisional tertentu yang mewajibkan *slametan* yang tak tentu waktunya, seperti *slametan* yang harus diadakan untuk anak tunggal agar ia tidak jadi mangsa Batara Kala, dewa Hindu yang jahat. Orang harus mengadakan pertunjukan wayang untuk ini dan biayanya menyebabkan *slametan* ini jarang diadakan orang sekarang ini, sekalipun kadang-kadang orang mengadakannya dalam kombinasi dengan hajatan lainnya, seperti misalnya khitanan. Akhirnya, ada juga *slametan* yang bisa dianggap merupakan efek dari "zaman baru" Indonesia, misalnya, seorang pengusaha peti bir mengadakan *slametan* untuk merayakan mesin gergaji kayu bertenaga diesel yang baru diimpornya dari Jerman Barat.

Catatan:

[1] Tahun Islam memiliki 354 hari (355 hari dalam tahun kabisat) dan dibagi ke dalam 12 bulan menurut perjalanan rembulan. Dalam daftar bulan berikut ini, tertera nama-nama Arab, dengan nama Jawa yang populer dalam tanda kurung; Muharram (Sura); Safar (Sapar); Rabi'ul awal (Mulud); Rabi'ul akhir (Bakdamulud); Jumadil awal (Jumadilawal), Jumadil akhir (Jumadilakir); Rajab (Rejeb); Sya'ban (Ruwah): Ramadhan (Pasa): Syawal (Sawal); Dzulka'idah (Sela); Dzulhijah (Besar).

[2] Perkataan *pasa* berarti "berpuasa" pada umumnya. *Pasa* adalah nama yang populer untuk bulan Ramadhan dan sepanjang bulan itu orang dilarang makan, minum atau merokok antara matahari terbit dan matahari terbenam.

[3] Tanggal ini, Satu Sawal, adalah juga hari besar orang Jawa, *Rijaja*, yang dilukiskan dalam bagian Kesimpulan laporan ini.

[4] Pengertian ini terbukti diambil dari konsep Islam-Melayu yang lebih umum tentang *Lailatul Kadar*, Malam Kekuasaan. Pada malam itu—pada salahsatu tanggal *Maleman*, tetapi lagi-lagi tak seorang manusia pun bisa memprediksi pada hari yang mana dari tanggal-tanggal itu—Tuhan mengutus malaikat turun ke bumi dan semua orang yang cukup beruntung mengadakan *slametan* pada malam itu akan memperoleh berkah besar pada tahun mendatang.

[5] Di desa, pola pengiriman paket makanan *tonjokan* ini agak lebih ekstensif hingga mencapai semacam tukar-menukar makanan secara besar-besaran di antara berbagai rumahtangga. Pola ini kadang-kadang juga disebut wèwèhan, "saling mengirim hadiah".

[6] Ada legenda lain yang agak mirip, yang mengisahkan asal-usul padi dalam arti perubahan seorang dewi bernama Dewi Sri menjadi tangkai padi oleh Wisnu (Vishnu) dan legenda ini terkadang disinkretisasikan dengan kisah Tisnawati, hingga Tisnawati disebut juga *Mbok* (Ibu) Sri. Ada juga kisah-kisah tentang asal-usul tanaman lain yang mirip, tetapi kisah-kisah itu tidak begitu penting.

BAB 8

Pengobatan, Sihir dan Magi

Kalau kepercayaan akan makhluk halus dan *slametan* merupakan dua sub-kategori paling umum dari agama *abangan,* maka kompleksitas pengobatan, sihir serta magi yang berpusat di sekitar peran seorang *dukun* merupakan sub-kategori yang ketiga. Pada hakikatnya, membatasi *dukun* pada konteks *abangan* saja tidaklah benar, karena kepercayaan dan ketidakpercayaan terhadap kekuatan mereka maupun kepada mereka sebagai orang-orang yang sebenarnya menjalankan seni perdukunan, tersebar di seluruh masyarakat Jawa, baik di kalangan *priyayi, santri* maupun *abangan.* Namun, frekuensi yang lebih besar dan lebih pentingnya hal itu dalam kehidupan sehari-hari serta mungkin lebih besarnya kepercayaan kepada perdukunan di kalangan *abangan,* dapat membenarkan anggapan bahwa *dukun* adalah sebuah fenomena yang sebagian besar ada di kalangan *abangan,* dengan *dukun-dukun santri* dan *priyayi* sebagai variasi sekunder.

Dukun: Tabib, Juru Sihir dan Ahli Upacara

Ada berbagai macam *dukun*: *dukun bayi, dukun pijet, dukun préwangan* (medium), *dukun calak* (tukang sunat), *dukun wiwit* (ahli upacara panen), *dukun temanten* (ahli upacara perkawinan), *dukun pétungan* (ahli meramal dengan angka), *dukun sihir* (juru sihir), *dukun susuk* (ahli mengobati dengan menusukkan jarum emas di bawah kulit), *dukun japa* (tabib yang mengandalkan mantra), *dukun jampi* (tabib yang menggunakan tumbuh-tumbuhan dan berbagai obat asli), *dukun siwer,* (ahli mencegah kesialan alami, seperti mencegah hujan ketika orang sedang mengadakan pesta besar, mencegah supaya piring tidak pecah pada pesta dan sebagainya); *dukun tiban* (tabib yang kekuatannya sementara dan merupakan hasil dari kerasukan makhluk halus).

Biasanya seseorang merangkap menjadi berbagai jenis *dukun*; dia bisa menjadi dukun apa pun kecuali dukun bayi, sebuah status yang dicadangkan khusus untuk perempuan.[1] Beberapa tipe—*dukun temantèn*, misalnya—bukan merupakan ahli yang sebenarnya; biasanya dipanggil secara acak sambil lalu dalam peristiwa khusus oleh setiap orang yang lebih tua yang menguasai pengetahuan yang perlu tentang tradisi. Seorang yang mampu menjalankan beberapa keahlian ini sekaligus disebut *dukun biasa* atau hanya *dukun* saja, tanpa keterangan khusus dan dialah yang paling penting. Dia adalah ahli magi umum dalam masyarakat tradisional, berguna untuk semua orang yang sakit, baik fisik maupun psikologis, peramal kejadian masa depan, penemu barang-barang yang hilang, penjamin peruntungan yang baik dan biasanya tidak segan mempraktikkan sedikit sihir kalau memang itu yang diminta orang.

Jenis praktisi ini pada umumnya adalah anak praktisi yang sama. Menjadi *dukun* dapat dianggap berbahaya bagi seseorang, karena kekuatan luarbiasa yang menjadi alatnya dapat menghancurkan dirinya sendiri kalau dia tidak kuat secara spiritual. Karena menjadi gila adalah akibat umum bagi orang yang mencoba dengan segala daya di sepanjang garis ini, maka adalah sebuah keberuntungan kalau orang merupakan keturunan dari seseorang yang terbukti punya kemampuan untuk mendukung kekuatan serupa. Karena dengan itu, seseorang sangat mungkin memiliki sumber-sumber spiritual yang diperlukan. Akan tetapi, tidak selalu demikian. Seorang *dukun* yang saya wawancarai mengatakan bahwa ayahnya semula mencoba mengajarkan keahliannya kepada dua abangnya, tetapi keduanya jatuh sakit, yang menunjukkan bahwa mereka tidak cukup kuat untuk itu. Karenanya, dia, anak ketiga, memperoleh kesempatan untuk menjadi seorang *dukun*.

Lagipula, sekalipun kemampuan untuk menjadi seorang *dukun* setidaknya sebagian diwarisi, tetapi kemampuan yang sebenarnya tidak. Hal itu merupakan keahlian yang diperoleh lewat belajar. Apa yang dipelajari agak berbeda dari *dukun* ke *dukun*. *Dukun-dukun priyayi* cenderung menekankan disiplin pertapa—puasa yang panjang serta meditasi tanpa tidur untuk jangka waktu lama—dan menganggap bahwa kekuasaan mereka itu seluruhnya spiritual. *Santri* biasanya menggunakan ayat-ayat Al Qur'an yang ditafsirkan secara mistik atau potongan-potongan magis dari tulisan Arab yang dilukis dengan hati-hati untuk dikunyah kemudian ditelan, atau sebangsanya; dan beberapa

santri menganggap bahwa apa pun pengobatan yang dilakukan seorang "muslim sejati" didasarkan atas pengetahuan medis ilmiah yang terdapat di dalam Al Qur'an beratus-ratus tahun sebelum ia "ditemukan" di Barat. Akhirnya, *dukun abangan* cenderung lebih menekankan pada teknik yang spesifik, jimat, mantra, tumbuh-tumbuhan, ramuan obat dan sebangsanya. Namun, harus diakui bahwa batas-batas ini sebenarnya kabur, kebanyakan *dukun* menggunakan beberapa dari semua teknik ini dan beberapa jenis persiapan spiritual memang diperlukan dalam kasus apa pun.

Ia bercerita bahwa ketika mulai menjadi *dukun*, ia berpuasa selama 100 hari, tidak makan nasi, hanya daun-daun pepohonan dan barang-barang seperti itu. Pada saat lain, dia melakukan ini selama setahun, karena ini adalah cara dia mendapatkan kekuatannya. Dia mengatakan bahwa sekarang dia hanya berpuasa pada hari Senin dan Kamis setiap minggu. Waktu selebihnya dia bisa makan sekehendaknya. Pada hari Senin dan Kamis, dia tidak makan serta minum dari fajar sampai matahari terbenam seperti pada bulan puasa. Saya bertanya kepadanya, kenapa berpuasa bisa memberinya kekuatan. Jawabannya, "Kalau Anda berpuasa, maka jiwa Anda (dia tidak menggunakan kata, hanya menunjuk pada kepalanya) berhubungan langsung dengan Tuhan. Kalau Anda tidak berpuasa, jiwa Anda lebih mudah belok ke suatu tempat".

Apa pun yang dipelajari oleh *dukun* praktik selalu berasal dari *dukun* lain, yang dengan demikian, menjadi gurunya. Apa pun yang ia pelajari, ia serta orang-orang lain menyebutnya sebagai *ilmu*-nya. *Ilmu* biasanya dianggap sebagai sejenis pengetahuan abstrak atau keahlian supranormal, tetapi oleh mereka yang berpikir lebih konkret dan "kuno", ilmu kadang-kadang dianggap sebagai semacam kekuatan magis pengganti, yang transmisinya bisa lebih langsung daripada melalui pengajaran.

> Pada hari Minggu pagi, kami mampir di rumah saudara perempuan Abdul, yang sehari sebelumnya mampir ke rumah kami dalam perjalanannya ke sebuah desa jaraknya dekat, tempat ayah mereka sedang menghadapi sakaratul maut selama 10 hari terakhir ini. Ia mengatakan bahwa apa yang membuatnya bertahan hidup adalah karena nafasnya (yang oleh orang Jawa dianggap sebagai tempat kedudukan kehidupan) masih berada dalam dirinya dan belum keluar. Menurut dia, mungkin nafas itu mencoba keluar, mencoba lagi, mencoba lagi, tetapi belum berhasil. Menurut dia, barangkali nafasnya sudah

meninggalkan perut dan sekarang berada di kerongkongan, berjuang untuk membebaskan diri; apabila itu berhasil, jika akhirnya nafasnya keluar, ayahnya akan meninggal. Lalu, seseorang yang tahan menghadapi hal itu dan menyaksikan kejadian itu tepat pada waktunya akan mencoba menelan nafas itu, untuk menampung *ilmu haji* yang tua itu. Apa yang perlu dilakukannya adalah menanti dihembuskannya nafas terakhir (bisa diketahui dengan munculnya liur pada bibir, tetapi *ilmu* itu sendiri tidak memiliki bentuk serta tak bisa dilihat), lalu meletakkan bibirnya pada bibir orang yang sedang meninggal itu dan menangkap pengetahuan magisnya (*kepinteran*) ke dalam mulutnya kemudian menelannya. Orang tua itu rupanya memiliki banyak *ilmu*, sebagaimana bisa diduga dari betapa kayanya dia. Ia memperoleh kekuatan itu mulanya dari seorang *kiai* (guru dan orang yang terpelajar dalam Al Qur'an) di pesisir utara. Ia belajar di pesantren *kiai* itu ketika masih kanak-kanak. *Kiai* itu mengajarkan *ilmu* kepadanya, termasuk arti rahasia ayat-ayat Al Qur'an; *kiai* menuliskan ayat-ayat dan menerangkannya kepada anak muda itu serta berkata agar menghafalkan pengetahuan tersebut serta jangan pernah sekali-kali menuliskannya lagi. Rupanya hal ini berlangsung beberapa lama. Kemudian, haji itu pulang ke tempat asalnya, menjadi kaya, berumur panjang dan sebagainya—semuanya berkat *ilmu*-nya ini. Oleh sebab itu, rugi besar kalau sampai *ilmu* itu begitu saja lepas ke udara dan hilang. Karena itulah, Abdul, kakaknya, terus-menerus berada di samping tempat tidurnya selama dua atau tiga hari ini.

Apa yang bisa dilakukan orang dengan *ilmu*-nya sedikit banyak bergantung kepada jenis *ilmu* itu sendiri. Beberapa *ilmu* sangat spesifik. Ada *ilmu* untuk membuat orang yang berada dalam rumah tertidur lelap saat mau dirampok, ada *ilmu* untuk menemukan barang-barang yang hilang (beberapa *ilmu* memungkinkan orang untuk menunjukkan di mana barang itu tepatnya; *ilmu* lain hanya memberitahukan di arah mana letak barang itu), ada *ilmu* untuk menjadi kaya, untuk melihat apa yang terjadi di tempat lain, ada pula *ilmu* untuk kekebalan badan. *Ilmu* yang terakhir ini sangat populer semasa revolusi. Pada waktu perang melawan Inggris di Surabaya, sekitar 100 pemuda yang maju ke medan tempur, pertama-tama diberi segelas teh yang telah dimantrai oleh salah seorang *dukun* terkemuka Mojokuto agar mereka jadi kebal. Ada juga *ilmu* untuk menunjukkan di mana sebaiknya menggali sumur agar airnya tidak kotor, *ilmu* untuk menunjukkan di mana sebaiknya membangun rumah agar penghuninya tidak sakit, ada pula *ilmu* untuk memikat pasangan orang lain. Malahan ada *ilmu* untuk meramalkan kejadian-kejadian dunia. Seorang peramal pernah meramalkan bahwa

perang dunia ketiga akan mulai dalam satu atau dua tahun lagi, bahwa Rusia akan menduduki hampir seluruh Asia termasuk Indonesia; tetapi akhirnya akan dikalahkan oleh Amerika dan kemudian Amerika, Inggris serta Indonesia akan menjadi tiga kekuatan besar dunia. Orang ini dikatakan pernah meramalkan kemenangan dan kejatuhan Jepang di Indonesia.

Ilmu lainnya bersifat umum sekali dan karenanya, juga lebih jarang. *Ilmu* itu memungkinkan orang melakukan hampir semua hal—terbang, menghilang, berubah menjadi macan—tetapi bagaimanapun juga, orang-orang yang benar-benar sakti seperti ini tampaknya selalu ada di masa lalu, karena ada kepercayaan yang agak umum, bahwa sejauh menyangkut *ilmu*, orang sekarang sudah tidak sepandai dulu lagi.

> Saya berbincang dengan Joyo di suatu malam tentang kakeknya yang hebat. Katanya kakeknya bisa menghilang secara ajaib. Ia juga bisa pergi ke tempat yang jauh dalam waktu singkat. Ia keluar dari rumah dan berpamitan kepada isterinya bahwa ia akan pergi ke Semarang (480 atau 640 kilometer jauhnya). Tujuh belas menit kemudian ia sudah masuk kembali dan mengatakan bahwa ia baru saja datang dari Semarang. Kakek ini mempunyai beberapa orang murid yang diajari *ilmu* itu, tetapi tak seorang pun yang masih ada sekarang dan *ilmu* itu lenyap. Tak seorang pun yang bisa melakukan semuanya itu sekarang, kata Joyo.... Kakeknya pernah sekali ditahan Belanda, dibawa ke pengadilan dan kemudian dimasukkan ke penjara karena *ilmu*-nya—semua muridnya mengiringi di belakang ketika ia dibawa ke sana. Namun ketika mereka pulang, mereka menemukan kakek itu masih di rumah dan siap untuk mengajar. Kemudian diketahui bahwa dia berada di kedua tempat itu sekaligus; di penjara dan di rumahnya untuk mengajar. Rupanya dia menggunakan kekuatan ghaibnya di penjara untuk membebaskan para tahanan, sehingga Belanda berpendapat lebih baik membebaskannya saja. Akan tetapi, sekarang, ia keraskepala dan menolak untuk pergi. "Kalian menghukum aku tujuh tahun," katanya, "karena itu, aku akan tetap tinggal di sini selama tujuh tahun juga." Saya bertanya kepada Joyo apakah kakeknya bisa mengobati orang, jawabnya, ya bisa. Ia mengatakan bahwa sekarang banyak orang mengaku bisa mengobati orang, tetapi sesungguhnya tidak bisa. Mereka hanya penipu yang hendak memperdayai orang. Saya bertanya tentang Pak Parman (*dukun* yang paling dikenal di desa itu) dan dia mengatakan, "Oh, ia hanya seorang bodoh; ia tak bisa melakukan apa-apa dan hanya menipu orang untuk mengeruk uangnya. Ada seorang di Sumbersari yang benar-benar bisa mengobati, tetapi dia sudah meninggal beberapa tahun yang lalu dan sekarang tak ada seorang pun."

Sekarang ini, semua *dukun* terkemuka di Mojokuto setidaknya sudah berusia setengah baya, tetapi tak seorang pun yang benar-benar tua. Dari *dukun-dukun* yang benar-benar dikenal luas, tiga orang adaiah *abangan*, seorang *santri*, seorang lagi camat dari kalangan *priyayi*. Semuanya, kecuali camat, adalah keturunan *dukun*; dan semuanya, kecuali camat, adalah juga tuantanah kecil (memiliki tanah antara 6069 sampai 8092 meter persegi) yang menyewakan tanahnya kepada para penggarap agar ia bisa bebas mengobati orang atau (dalam satu kasus) menggarapnya sendiri. Jadi, tidak seorang pun di Mojokuto yang penghasilan seluruhnya berasal dari mata pencarian sebagai *dukun*. Paling banter *dukun* itu hanya spesialisasi sambilan. Tak seorang pun dari *dukun* terkemuka yang sangat miskin dan tak seorang pun, kecuali lagi-lagi camat,[2] yang benar-benar kaya. Semuanya adalah anggota dari kategori ekonomi yang unik, yang oleh orang Jawa disebut "*cukupan*".

Mengenai kepribadian, agaknya tidak ada yang membedakan *dukun-dukun* terkemuka itu dari para tetangga mereka. Mereka tidak menunjukkan ciri watak yang tak lumrah dan tidak menunjukkan tingkahlaku neurotik. Mereka pun tidak dianggap sebagai lain dari yang lain. Dengan satu pengecualian, hanya sedikit tanda bahwa para *dukun* ini memilih kejuruan mereka, karena mengalami kegagalan dalam mencapai keinginan berkuasa atau memperoleh prestise. Pasalnya, mereka bukanlah jenis orang yang tidak bisa mencapai kekuasaan serta prestasi melalui saluran-saluran normal dan, dalam kenyataannya, peranan *dukun*, sekalipun ada prestisenya, tetapi juga cenderung menimbulkan kecurigaan, karena beberapa orang selalu mencurigai *dukun* seolah-olah melakukan penipuan maupun sihir. Setelah dipertimbangkan semuanya, sulitlah menghindari kesan bahwa dalam konteks *abangan*, peranan *dukun* adalah peranan yang cukup langsung diadopsi orang karena alasan-alasan yang cukup bisa dimengerti: perdukunan menghasilkan pendapatan uang, sekalipun tampaknya tak begitu banyak. Ia juga membawa sedikit prestise, walaupun hal ini paling banter bersifat ambivalen. Mereka percaya kepada keahliannya sendiri dan senang mempraktikkannya dengan sukses.

Kesan tentang "kenormalan" peranan *dukun* diperkuat oleh pertimbangan bahwa sebagai tambahan dari lima *dukun* yang cukup terkenal, benar-benar ada berlusin-lusin *dukun* yang kurang begitu terkenal—kebanyakan *abangan*—yang keampuhannya dianggap

kurang, tetapi sebagian penghasilannya diperoleh dari mengobati orang, mencari barang yang hilang, mengerjakan sihir dan sebagainya. Dalam tiap lingkungan, tampaknya selalu saja ada orang, biasanya sedikit lebih tua serta sedikit lebih "cerdas" dari penduduk lainnya, yang menjadi tumpuan untuk diminta pertolongan di kala sakit, kecurian dan sebagainya. Jarang sekali orang pergi ke *dukun-dukun* yang lebih baik, kalau bukan dalam kasus-kasus yang lebih serius. Dalam kenyataannya, karena hampir semua laki-laki dewasa setidaknya mengetahui beberapa kata mantra dan bisa dipanggil untuk memberi pertolongan dalam mengobati seorang tetangga, mencari cincin yang hilang, atau menarik hati seorang gadis, maka peranan *dukun*, walaupun merupakan spesialisasi profesional, berubah sedikit demi sedikit menjadi sebuah praktik amatir yang tidak teratur. Kalau orang cukup lama tinggal di Mojokuto, ia akan mendengar bahwa hampir semua orang di kota pernah dianggap sebagai *dukun* pada suatu saat. Walaupun akan jelas bahwa hanya orang-orang tertentu saja yang sebenarnya dianggap sangat baik sebagai dukun dan menggunakan sebagian besar waktunya untuk praktik ini.

Keanehan lainnya yang terdapat dalam peranan *dukun* adalah bahwa reputasi seorang *dukun* kelas satu selalu lebih besar di luar daerah tempat tinggalnya daripada di daerahnya sendiri. *Dukun* yang benar-benar baik didatangi banyak klien dari jauh. Kata orang, mereka lebih efektif mengobati orang-orang yang tidak mereka kenal sebelumnya walaupun kenapa persisnya hal ini terjadi, tak seorang pun yang tahu. Banyak orang Mojokuto yang pergi ke *dukun* di tempat-tempat lain di Jawa Timur. Induk semang saya pergi ke seorang yang tinggal dekat Malang, sekitar 96 kilometer ke timur, untuk memperoleh sedikit sihir guna melawan seorang pencuri. Dan seorang tua yang telah beberapa lama sakit, pergi 161 kilometer dengan sebuah truk untuk menjumpai seorang *dukun* yang hanya samar-samar didengarnya. Perjalanan itu sendiri hampir-hampir menyebabkan kematiannya. Begitu pula, *dukun-dukun* terkemuka di Mojokuto umumnya memperoleh pasien-pasien mereka dari tempat-tempat lain sejauh Surabaya, 161 kilometer ke utara, walaupun mereka sering dianggap menipu oleh tetangga-tetangga mereka yang paling dekat. Bagaimana caranya mereka yang dari jauh itu bisa tahu tentang *dukun-dukun* di Mojokuto, saya tidak bisa menemukan sebabnya. Bila saya tanyakan hal ini kepada seorang *dukun*, ia menegaskan bahwa Tuhanlah yang membawa para pasien ini kepadanya.

Akhirnya ada masalah tentang adanya kepercayaan kepada *dukun*. Sebuah keraguan parsial terhadap para *dukun* dan kemampuan untuk melakukan hal-hal yang katanya mereka kerjakan, adalah hampir bersifat universal. Hampir setiap orang yang saya ajak bicara tentang soal ini di Mojokuto percaya kepada *dukun* pada umumnya, tentang kemungkinan mereka melakukan hal itu; tetapi pendapat mengenai kemampuan *dukun* tertentu yang tinggal di daerah itu, sangat berbeda-beda. Saya mendengar beberapa pendapat mengenai masing-masing dukun yang terkemuka, dari yang percaya mutlak sampai kepada yang menuduh mereka melakukan penipuan. Namun, saya tidak pernah mendengar pengingkaran. Paling tidak, beberapa *dukun* memang baik, jujur dan luarbiasa ampuhnya.

Demikian juga konsep *cocog*—kesesuaian—yang begitu penting dalam ramalan dengan angka, memainkan peran penting juga di sini. Seorang *dukun* mungkin sangat mampu dan sangat pintar, tetapi mungkin masih tidak cocok untuk seseorang. Mungkin tidak ada keraguan tentang keahliannya—misalnya, dalam hal sakit, dia mungkin sudah pernah mengobati kasus-kasus yang jauh lebih sulit, tetapi kalau pasien dengan dia tidak *cocog*, tak ada satu pun yang bisa dilakukannya dan pasien itu tetap saja sakit. Karenanya, kalau seseorang sakit, dia mencoba *dukun* demi *dukun* sampai menemukan *dukun* yang benar-benar bisa mengobatinya, tanpa memikirkan alasan kegagalan *dukun-dukun* itu dan tak perlu menganggap mereka tak mampu menolongnya. Pendapat demikian juga berlaku untuk dokter-dokter yang dididik secara Barat. Orang akan menegaskan kepada saya: "Kadang-kadang mereka *cocog* dan bisa mengobati Anda, kadang-kadang tidak. Perbedaan satu-satunya adalah Anda harus membayar seorang dokter walaupun Anda mati di tangannya, sedangkan seorang dukun yang baik hanya mengharapkan pembayaran kalau mereka berhasil".

Teknik-teknik Pengobatan

Terlepas dari semua hal luarbiasa yang bisa dilakukan oleh *dukun* yang benar-benar kuat, tetapi pertahanan mereka yang sebenarnya dan dasar prestise mereka adalah kemampuannya dalam mengobati. Sebagaimana setiap praktik medis lainnya, pengobatan *dukun* mempunyai dua tahap. *Pertama*, diagnosa serta pemilihan metode pengobatan yang tepat dan *kedua*, penerapan pengobatan itu sendiri.

Diagnosa dapat didasarkan pada salahsatu dari tiga metode utama atau kombinasi dari ketiganya: numerologi (*pétungan*), pengetahuan intuitif melalui meditasi dan analisis terhadap gejala-gejala.

Proses *pétungan* umumnya telah kita lukiskan di atas. Cukuplah untuk mengatakan dalam konteks ini bahwa metode yang biasa dipakai adalah mengambil hari lahir orang yang bersangkutan dalam hubungannya dengan hari jatuh sakitnya. Dengan berbagai perhitungan, bisa dihasilkan satu angka yang berkaitan dengan bentuk pengobatan (biasanya obat ramuan tumbuh-tumbuhan) dan dalam beberapa kasus juga menunjukkan sebabnya sakit. Ini adalah metode diagnosa yang paling umum, khususnya di kalangan *dukun* kelas dua, karena ini paling mudah dan paling cepat diterapkan.

Metode pengetahuan intuitif melalui meditasi lebih sukar, karena memerlukan praktik bertahun-tahun. Saya menjumpai dua kasus di kalangan *dukun priyayi*. *Dukun* itu bersemadi, hampir mengalami *trance* dan membersihkan seluruh pikirannya dari setiap "gambar" sampai dia memperoleh perasaan yang abstrak serta tak berbentuk yang memberitahukan kepadanya apa penyakit si pasien dan apa obatnya. Betapapun tidak nyatanya gambar mental itu, namun diagnosa dan pengobatannya mungkin sangat konkret.

> Saya meminta contoh tentang orang yang pernah diobatinya. Dia mengatakan bahwa ada seorang perempuan (di desa sebelah) yang sakit busung selama tiga tahun. Dia pergi kepada beberapa *dukun* tetapi tak seorang pun bisa menolongnya. Dia juga sudah pergi ke beberapa dokter, tetapi mereka semua ingin mengoperasinya dan dia menolak. Akhirnya sesudah tiga tahun ia menemui Dono (informan ini) dengan suaminya, dalam keadaan sangat putusasa. Dono bersemadi sebentar dan menemukan bahwa kakus di rumah perempuan itu, yang dibangun persis tiga tahun yang lalu, telah dibangun di atas tanah yang terlarang untuk kakus (karena ternyata, makhluk-makhluk halus tinggal di sana). Dia mengatakan kalau perempuan itu mau memindahkan kakus itu ke tempat lain di samping rumah, ia akan sembuh kembali. Dia pulang ke rumah dan memindahkan kakus itu. Malamnya, ia bermimpi bertubrukan dengan dua makhluk halus. Dono mengatakan bahwa mereka tidak memasuki badannya, tetapi hanya ingin mengajaknya pergi atau seperti itulah. Sepanjang malam, dia sangat kesakitan serta hampir mati, tetapi pagi harinya perutnya sudah mengecil sampai pada ukuran yang normal dan ia pun sehat kembali. Namun, ketika dia mengatakan kepada perempuan itu tentang obatnya, Dono pun menasihati agar

> perempuan itu selalu sabar dan tenang, jangan sampai merasa tertekan atau marah dalam tiga tahun sesudah ini. Kalau tidak, penyakit itu akan kambuh kembali. Apa pun yang menimpanya, dia tak boleh sangat sedih dan emosional. Celakanya, ia merasa sedih dan seringkali marah. Karena itu, kurang lebih satu setengah tahun kemudian, penyakitnya kambuh kembali. Maka dia datang kepada Dono. Akan tetapi, kali ini setelah meditasi yang cukup, Dono mengatakan bahwa ia tak bisa lagi menolongnya. Oleh sebab itu, ia pergi ke rumah sakit di salahsatu pabrik gula di sana dan dioperasi. Mereka mengeluarkan lima botol besar air dari perutnya. Namun penyakit itu datang lagi dan pada titik ini suaminya yang kebingungan datang lagi kepada Dono dan menanyakan apakah dia bisa menolong isterinya. Dono bersemadi lagi dan mengatakan tidak bisa melakukan apa-apa lagi. Katanya, perempuan itu akan meninggal satu minggu lagi. Tepat seminggu kemudian perempuan itu memang meninggal.

Analisis tentang gejala penyakit khususnya sesuai untuk penyakit-penyakit yang spesifik dengan gambaran penyakit yang dirumuskan secara baik serta didasarkan atas kategori yang cermat dan cukup akurat, yang tersebar luas di kalangan penduduk pada umumnya. Seorang anak, yang bukan dukun, mengemukakan daftar 47 jenis penyakit kepada saya, masing-masing dengan nama dan pola gejala yang khusus. Itu dilakukannya dalam setengah jam dan empat orang informan lainnya bisa mengerjakan hal itu sama baiknya. Di antara penyakit-penyakit umum yang tercakup dalam daftar itu adalah demam, menggigil, encok, pusing, mata merah dengan atau tanpa nanah, bisul, luka yang terkena infeksi, jerawat pada muka dan tangan orang dewasa maupun remaja, bisul-bisul putih di kulit, sakit gigi, mimisan (pendarahan pada hidung), penyakit kelamin, lumpuh, jompo, ruam pada muka (dengan rasa gatal atau pedih), patek, cacar, perut mulas, disentri (dengan atau tanpa darah pada tinja), nafas pendek, sesak nafas, tuberkulosis (ditandai oleh batuk terus-menerus serta badan yang sangat lemah), rabun mata, dungu, gila (berbahaya atau tidak berbahaya), sawan atau kejang-kejang, malaria (disebut dengan nama itu; dengan demam dan menggigil silih berganti), menstruasi, beser (kencing terlalu sering), tumor (terletak di luar atau paling sedikit bisa diraba), penyakit gondok, wasir, rahang bengkak, bengkak pada pangkal paha, patah tulang dan luka bakar.

Untuk tiap penyakit ini, ada beberapa obat ramuan tumbuh-tumbuhan (yang ketepatannya pada masing-masing penyakit berbeda-beda menurut informan yang satu dengan yang lain, juga menurut

dukun yang satu dengan yang lain), metode pengobatan mekanik (pijat, menggosok kulit dengan kaca, memulihkan letak tulang) dan berbagai teknik khusus seperti memasukkan jarum emas ke bawah kulit atau memberi air raksa untuk ditelan. *Farmakope* obat tumbuh-tumbuhan sangat besar jumlahnya dan terperinci. Karena tentang itu sudah ada satu laporan yang panjang lebar,[3] maka tak perlu lagi diuraikan di sini kecuali sekadar catatan bahwa di wilayah Mojokuto, tumbuhan obat yang paling umum digunakan adalah *kunir* (*Curcuma longa*), *kencur* (*Kaempferia galanga*), *kemiri* (*Aleurites triloba*), *jahe* (*Zingiber officinale*), *lombok* (*cabe, Capscium annuum*) dan *laos* (*Alpinia galanga*). Tumbuh-tumbuhan ini ditanam di kebun di dekat rumah atau bisa juga dibeli di warung-warung obat Cina. Semua ini dan ratusan lainnya digunakan hampir untuk apa saja, baik untuk obat luar maupun obat dalam. *Kunir* agaknya merupakan obat pencahar yang paling umum. *Kencur* seringkali digunakan untuk mengobati perut. *Jahe* umumnya digunakan sebagai salep untuk encok dan kepala pusing. Namun, semua informan mengatakan bahwa obat apa yang harus kita gunakan tergantung kepada apa yang "cocok" untuk kita dan kalau yang satu tidak cocok, kita coba yang lain. "Dokter-dokter hanya punya dua obat—pil dan suntikan, orang Jawa punya ribuan".

Bilamana seseorang pergi ke seorang *dukun*, ia akan memperoleh bukan hanya obat tumbuhan, tetapi juga mantera yang dilekatkan kepadanya. *Dukun* memegang obat tumbuhan itu di tangannya dan membaca mantera di atasnya—dalam bahasa Arab kalau dukun itu *santri*, dalam bahasa Jawa kalau ia seorang *abangan*—kemudian meludahinya atau meniupnya ketika mengobati seorang anak yang berpenyakit cacingan.

> Dengan nama Tuhan yang Maha Pengasih dan Penyayang!
> "Wahai roh nenek", (*dukun* itu memanggil roh-roh),
> "Wahai roh kakek, ke mana kalian pergi?"
> "Ke gunung Purwosejati" (jawab mereka).
> "Apa yang kalian cari?"
> "Kami mencari lempuyang (*dringo*) dan bawang".
> "Kenapa, untuk apa saja!"
> "Kami akan mengobati bayi kecil ini".
> Cacing-cacing yang membahayakan—semoga mati semuanya.
> Cacing-cacing yang baik—biarlah mereka tinggal sepanjang umur anak ini.

Ah, obat ini terlihat hitam (*dukun* meludahinya)—
Ya, saya mengobati anak ini.

Mengingat adalah mantera atau lebih tepatnya, tenaga batin sang *dukun*, yang berperan, maka ia tak perlu menggunakan obat kalau ia cukup sakti; dan dalam kenyataannya, mungkin obat yang paling umum diberikan oleh para *dukun* hanyalah teh biasa yang telah diberi mantra serta diludahi olehnya. Teh ini kemudian diminum oleh si penderita atau mungkin juga dioleskan pada pusarnya karena banyak *dukun* menganggap fungsi teh adalah untuk memanggil dua makhluk halus penjaga. Makhluk-makhluk yang lahir dengan si penderita dalam air ketuban dan tali pusarnya, agar kembali kepadanya. Menurut mereka, hal ini yang membuat sembuh, dengan menghalau makhluk halus, bukan si *dukun*; fungsi yang terakhir ini hanya untuk memungkinkan si penderita berhubungan dengan dua makhluk halus penjaganya yang tak kelihatan, dimana si penderita tidak bisa melakukannya tanpa bantuan dan dimana si *dukun* melakukannya melalui konsentrasinya, manteranya serta olesan teh ke pusar penderita. Sebagai pengganti teh, ramuan cairan kuning telur, santan atau sayur-sayuran yang ditumbuk juga sering digunakan. Adalah menarik bahwa istilah yang digunakan untuk pekerjaan menghirup obat cair itu sama dengan menyusu dari payudara: *mik.*

Terakhir, salahsatu teknik pengobatan yang paling umum adalah pijat. Pijat itu mungkin sederhana dan bersifat sekuler tanpa sedikit pun bau mistik, tetapi bisa juga pijat itu dibarengi dengan mantera serta ludah:

Dengan nama Tuhan yang Maha Pengasih dan Penyayang!
Semoga Nabi Adam memperbaiki (orang ini),
Semoga Siti Hawa memerintahkan (orang ini),
Melancarkan urat-urat yang kusut,
Membetulkan tulang-tulang yang salah letak,
Membuat semua cairan dalam tumbuh terasa enak,
Membuat semuanya baik kembali,
Sehat kembali, sehat sebagaimana semula (yakni sebelum sakit).
Kesehatan jatuh bersama ludahku yang putih (ia meludah tiga kali pada tengkuk si pasien).
Sehat, sehat, sehat, dengan kehendak Allah.

Banyak teknik pengobatan lain yang digunakan. Misalnya, Haji Rasid adalah seorang ahli dalam apa yang disebut orang dengan obat-obatan metalik (logam), Ia memberi air raksa untuk diteguk oleh seorang penderita sipilis, lempengan besi yang ditumbuk menjadi bubuk debu untuk penguat tubuh pada umumnya dan sebutir telur yang dibakar hangus serta diolesi bubuk perak untuk mengobati disentri; tetapi teknik yang membuatnya terkenal adalah pemasangan *susuk*: memasukkan potongan-potongan kecil emas ke bawah kulit. Potongan-potongan ini—Haji itu mengatakan, ia mempunyai sekitar 60 potong di bawah kulitnya sendiri dan saya kenal lusinan orang yang diinjeksi dengan potongan demikian oleh haji itu, kadang-kadang potongan itu masih kelihatan di balik kulit—ditusukkan ke tempat yang terasa nyeri.

Seorang yang terus-menerus menderita kepala pusing akan minta ditusuk pada bagian dahinya; seorang yang sakit mata akan minta ditusuk dengan potongan emas di dekat matanya; dan seseorang yang sakit perut akan ditusuk di dekat pusarnya. (Bagi orang gila atau diliputi perasaan sedih terus-menerus akan ditusuk di perut juga untuk menenangkan "hati" mereka yang terletak dalam rongga perut). Andalan Rasid pada obat-obatan sedikit lebih kuat daripada *dukun-dukun* lainnya. Dan berbeda dari yang lain, ia meminta bayaran (Rp 6,50 untuk potongan emas; Rp 15 untuk pengobatan dengan air raksa, yang baik juga untuk kekuatan tubuh kita). Bayaran itu dipungutnya terlepas dari apakah pengobatannya berhasil atau tidak. Ia menganggap bahwa ia hanya memungut bayaran untuk obatnya, tetapi tidak untuk jasa penyembuhannya.

Singkatnya, ada tiga elemen dalam proses pengobatan: obat itu sendiri, mantera dan apa yang oleh Malinowski disebut "kondisi pemberi obat"—dalam konteks ini kekuatan batin sang dukun, kemampuannya untuk memusatkan pikiran sedemikian rupa, hingga mantera itu sampai ke telinga Tuhan atau makhluk halus kembar yang melindungi si pasien. Dalam pengobatan dan sihir di Trobriand, Malinowski menemukan mantera sebagai bagian yang esensial dari apa yang mereka sebut dengan "praktik-praktik magi", sedangkan Evans-Prichard menemukan bahwa di kalangan orang Azasde yang pokok adalah obatnya itu sendiri, sementara dua aspek lainnya dianggap sekunder. Adalah menarik bahwa di Jawa, aspek yang ketiga, yakni keadaan pemberi obat, yang dianggap sebagai elemen yang penting sekali.

Kemudian ia melanjutkan pembicaraan tentang para *dukun*. Saya menanyakan kepadanya, siapakah *dukun* yang bagus di sini. Dan menurut dia, Pak Tèn (camat) adalah yang terbaik. Katanya, kemampuannya tidak diperolehnya dari keturunannya, karena ayahnya tidak bisa mengobati orang. Akan tetapi, Pak Tèn bisa melakukan itu sejak ia berusia 12 tahun. Semuanya datang dari meditasi (*sumèdi*), berpuasa, bergadang dan menahan diri secara umum. Pak Ten akhir-akhir ini mengobati ayah Bu Wiryo. Ia terkena serangan otak, kata para dokter. Mereka mengatakan tak bisa lagi menolongnya; ia lumpuh dan tak bisa bicara. Pak Ten mengucapkan mantera untuknya, memberinya air teh dan sebagainya, lalu kesehatannya membaik. Ia memang belum sehat penuh, tetapi ia sudah bisa berjalan dan bicara lagi, walaupun sebenarnya menurut para dokter, ia tak akan bisa lagi melakukan hal itu. Ia mengatakan bahwa dirinya sendiri, Hariyo, mempunyai bakat dalam bidang ini. Untuk membuktikannya, ia meletakkan sebatang rokok yang menyala di atas lidahnya, sambil mengatakan bahwa ia memiliki keahlian lain yang sama hebatnya; yang ini hanyalah sekadar contoh saja. Katanya, ia bisa juga mengobati orang, tetapi ia hanya menggunakan ilmunya untuk mengobati anaknya sendiri; karena bila orang tahu tentang hal itu, mereka akan berdatangan untuk minta disembuhkan dan ia tak akan bebas lagi atau tak lagi mempunyai waktu untuk dirinya sendiri. Katanya, kemampuannya itu diperolehnya dari banyak berpuasa dan berjaga di malam hari.

Setiap elemen itu—obat, mantera dan kemampuan pemberi obat—bisa digunakan sendiri-sendiri. Obat bisa digunakan di rumah dengan atau tanpa nasihat *dukun*. Orang bisa diobati hanya dengan bersemadi mengenai persoalan yang mereka hadapi dan kemudian diberi nasihat untuk memindahkan kakus, menguburkan kembali tali pusar si anak, tidur dengan kepala di ujung lain tempat tidur mereka, tanpa mantra atau obat samasekali. Orang bisa dipijat dan tubuhnya dibacakan mantera tanpa obat khusus serta tanpa memerlukan pemusatan pikiran yang khusus dari si tukang pijat.

Namun, yang lebih umum adalah penggunaan ketiganya sebagai bagian yang saling bergantung dari sebuah teknik pengobatan, dimana mantera dan obatnya diberi tenaga oleh kemampuan batin si *dukun*. Mantera yang dibacanya sampai kepada Tuhan atau makhluk halus kembar pelindung si anak, karena pemusatan pikiran yang intens dari si pemberi obat mendorongnya ke dalam kesadaran mereka dan sebagai jawaban atas permintaan mantera itu, mereka bertindak lewat si *dukun* ketika ia meludahi obat itu untuk membuatnya sungguh-

sungguh mujarab. Dengan demikian, setiap elemen meminjamkan kemanjurannya kepada elemen-elemen lainnya, tetapi proses itu secara keseluruhan bergantung kepada keadaan tenaga batin yang ulung dari sang *dukun*, sebuah keadaan yang dipahami dengan istilah-istilah psikologi.

Teori Tentang Penyakit dan Pengobatannya

Bahwa reputasi para *dukun* sebagai sebuah kelas tidaklah seluruhnya baik, terlihat dari adanya kepercayaan umum bahwa mereka pasti akan mendapat kematian yang disebabkan oleh kekerasan dan dari kenyataan bahwa apabila seorang bertanya kepada seorang pemberi obat apakah ia seorang *dukun*, ia selalu menjawab bukan, ia hanya mencoba menolong orang lain.

> Mengunjungi Pak Parman lagi, "*dukun*" yang mengatakan bahwa ia bukan *dukun*, karena panggilan itu menunjukkan seseorang yang menerima bayaran, sedangkan Pak Parman tidak (namun dia mau menerima hadiah), karena itu ia harus disebut seorang *pitulung* (pemberi pertolongan). Ia mengatakan bahwa ada banyak orang sekitar yang berkata bisa mengobati serta menjanjikan hal ini kepada setiap orang (salahsatu tanda *dukun* adalah mengatakan kepada pasien bahwa ia pasti bisa mengobatinya; Parman tak pernah melakukan hal itu—ia selalu mengatakan mungkin bisa, mungkin tidak) dan selalu mengatakan bahwa merekalah yang mengobati Anda, bukan Tuhan. Akan tetapi, semuanya ini hanya omong kosong dan hanya bermaksud mengeruk uang orang saja.

Namun, setiap orang di kota selalu menganggap Parman sebagai *dukun* dan memanggilnya dengan sebutan *dukun*, termasuk saingannya yang utama, Haji Rasid.

> Namun, Haji Rasid menolak dianggap sebagai *dukun*. Katanya, Parmanlah yang sebenarnya *dukun*, walaupun ia tak akan mengaku kalau ditanya orang. Menurut dia, perbedaan cara praktiknya dengan cara seorang *dukun* adalah ini: "Seorang *dukun* mengatakan kepada kita sebab-sebab penyakit kita, seorang *pitulung* hanya mengobatinya untuk kita". Misalnya, seorang *dukun* akan mengatakan bahwa penyebab penyakitnya adalah karena kerasukan setan. Rasid menganggap hal ini tidak bijaksana dari segi agama, karena kalau orang mengatakan bahwa setanlah yang telah mengganggunya, mereka akan mulai takut

kepada setan dan Al Qur'an mengatakan bahwa orang tidak boleh takut kepada setan; hanya Tuhan saja yang harus ditakuti. Orang tak boleh terlalu memperhatikan setan, orang harus mengabaikannya. Walaupun ia seringkali tahu bahwa setanlah yang menyebabkan pasiennya sakit, ia tak menceritakan kepada pasiennya—hanya mengobatinya saja. Atau seorang *dukun* mungkin mengatakan kepada pasiennya bahwa Pak Anu menenungnya. Ini pun tidak Rasid lakukan—walaupun ia tahu bahwa seorang pasien terkena tenung—karena hal ini sering menyebabkan timbulnya perkelahian. Katanya, ia biasa melakukan praktik seorang *dukun* dulu dan sekarang, tetapi ia belajar dari pengalaman pahit. Katanya pernah terjadi seorang perempuan sakit datang kepadanya dan ia mengatakan bahwa suaminyalah yang membuatnya sakit. Suaminya naik pitam dan ketika kemudian ia jatuh sakit, ia mempersalahkan Rasid, menuduhnya melakukan tenung, sehingga suasana sekitar menjadi tidak menyenangkan. Perbedaan lain antara *dukun* dan orang seperti dia adalah bahwa *dukun* mempunyai kekuatan lain selain mengobati, misalnya saja, mereka bisa menemukan barang-barang yang hilang. Ia tidak melakukan hal itu—hanya mengobati orang saja.

Dukun ketiga yang paling populer (dan pengeruk uang yang paling terkenal) mempunyai cerita yang sama:

Ia mengatakan bahwa ia bukan seorang *dukun*, hanya seorang *pitulung* (saya tak pernah mendengar istilah ini digunakan, kecuali oleh satu orang tentang dirinya; bagi setiap orang lain, orang ini adalah *dukun*). Saya bertanya kepadanya, apa bedanya dan katanya, *dukun* memungut uang, tetapi *pitulung* tidak—sekadar menolong orang saja. Katanya, ia tidak selalu bisa mengobati orang, kadang-kadang bisa, kadang-kadang tidak. Kalau ia secara pasti mengatakan "saya bisa menyembuhkan kamu", ini berarti ada dua Tuhan. Apa yang ia lakukan hanyalah memohon kepada Tuhan, yang kadang-kadang berhasil, kadang-kadang tidak. Walaupun ia mengaku memberikan mantera kepada tiga butir telur sebagai salahsatu tekniknya (telur itu kemudian dimakan atau dipakai sebagai salep) dan mengakui pula bahwa ia menerima hadiah dari pasien-pasiennya yang merasa puas atas jasanya.

Sebagaimana ditunjukkan oleh petikan-petikan dari catatan saya itu, ada beberapa faktor yang berhimpun di sekitar hubungan psikologis antara *dukun* dan pasiennya yang agaknya menyebabkan kebanyakan orang memperlihatkan sikap ambivalen terhadap para *dukun*. Pasalnya, mereka menganggap para *dukun* itu baik sebagai orang yang membantu maupun yang menakutkan. Yang *pertama* adalah masalah pengobatan

yang belum pasti hasilnya, sifat kebetulan yang esensial pada proses pengobatan itu, dimana terkandung kemungkinan bahwa harapan orang untuk sembuh bisa saja tidak terpenuhi. Yang *kedua* adalah sejauh mana *dukun* itu boleh terlibat dalam kehidupan pribadi si pasien dan keharusannya, dari sudutpandang si *dukun*, untuk keperluan penanganan masalahnya dengan hati-hati. Dan yang terakhir adalah sifat kemenduaan dari kemampuan si dukun, karena mengadakan hubungan baik dengan Tuhan maupun setan, bisa menyebabkan orang sakit atau sembuh, baik dengan menggunakan permohonan yang sungguh-sungguh kepada Tuhan maupun perjanjian-perjanjian yang tak jelas dengan makhluk-makhluk halus yang kurang mulia—*ndukuni* dapat berarti mengobati orang dari suatu penyakit atau menyihir orang agar jadi sakit.

Satu segi dari kualitas hubungan antara *dukun* dan kliennya dapat dilihat dari kenyataan bahwa istilah pengganti yang utama untuk *dukun* adalah *tiyang sepuh,* yang berarti (dalam bahasa Jawa halus) "orang tua"; bahwa sang klien biasanya mengatakan "minta restu" (*nuwun pangèstu*) dari dukun; sang klien sering dianggap sedang meminta "nasihat" dan "petuah yang baik" dari sang dukun, "sebagaimana orang berlaku kepada orangtuanya".

> Saya bertanya kepadanya, kepada siapa ia akan minta tolong kalau menghadapi masalah yang berat. Perempuan itu bertanya kepada saya, masalah seperti apa misalnya dan saya menjawab, itu terserah dia; maka katanya, ia akan pergi kepada seseorang yang "dianggapnya" sebagai seorang ayah, seperti dukun di desa sebelah. Sebelumnya, mereka biasa pergi kepada seorang dukun di dekat kota Bragang, tetapi orang ini sekarang sudah mati. Suatu saat, ketika ia sakit keras, Pak Wiryo pergi ke dukun Bragang itu, "minta maaf" dan menceritakan kepadanya tentang penyakit itu. Ia diberi sedikit gula yang telah diberikan do'a oleh dukun itu (ia melukiskan itu dengan menggenggam sejumput gula di hadapannya dan memejamkan ilmunya untuk sesaat). Dukun itu menyuruh Pak Wiryo memberikan gula itu kepadanya untuk dimakan. Ini dilakukan walaupun mereka telah pergi ke dokter. Demikian juga, kalau ia menghadapi kesulitan keuangan—seperti ketika ia mengadakan pertunjukan wayang kulit dan meminjam uang kepada seorang Cina untuk keperluan itu (itu terjadi sebelum perang). Ketika tiba saat untuk mengembalikan, ia tidak punya uang dan orang Cina itu tidak mau lagi memperpanjang tenggang waktunya. Ia menuntut dibayar seketika, karenanya perempuan itu menghadapi kesulitan besar. Ia pergi ke dukun itu untuk "meminta restu".

Para *dukun* cukup sadar, setidaknya secara sepintas, bahwa banyak kekuatan mereka itu bersifat psikologis. Semua orang Jawa agaknya berpendapat bahwa ada dua jenis penyakit yang pokok. *Pertama*, yang bisa ditemukan sebab-sebab fisiknya dan disembuhkan dengan pengobatan dokter yang dididik secara Barat *Kedua*, yang tak bisa ditemukan sebabnya secara medis, tetapi si pasien memang sakit. Ini merupakan jenis penyakit yang hanya mampu diobati oleh para *dukun*. Begitulah Pak Parman menyatakan bahwa dia paling baik dalam mengobati penyakit sawan dan kegilaan temporer. Namun, kalau orang yang sakit sawan itu keturunan orang yang pernah mendapat penyakit sawan atau sakit mental, jarang sekali ia dapat menolong dan biasanya malah mencoba pun tak mau. Semua *dukun* menekankan perlunya kepercayaan mutlak kepada *dukun* dan menganggap banyak kegagalan terjadi karena adanya keraguan dalam hati si pasien terhadap kemampuan sang *dukun*. Sebab psikologis dari penyakit fisik adalah hal yang umum.

> Ketika Pak Arjo pergi ke Jakarta untuk menengok anaknya yang isterinya baru saja meninggal, ia pergi dengan kereta api bersama ibu si isteri. Dalam perjalanan itu ia mulai merasa sakit dan ketika tiba di sana ia benar-benar sakit. Selama kunjungan, ia terus berada di tempat tidur. Katanya, alasan ia jatuh sakit adalah karena ia sangat marah (*pegel*—kemarahan yang ditahan di hati, tidak dilampiaskan ke luar, kemarahan yang dirahasiakan kepada ibu menantunya, yang samasekali tak merasa sedih dengan kematian anaknya. Pada setiap perhentian kereta api, ia membeli sesuatu untuk dimakan dan makan terus sepanjang perjalanan (Arjo samasekali tidak makan sepanjang hari, ia mengatakan dengan bangga). Ia sangat marah kepada besannya itu, tetapi tidak memperlihatkannya. Menahan kemarahan di dalam hati inilah yang membuatnya sakit.

Hubungan antara stabilitas emosional dan kesehatan fisik biasanya dinyatakan dalam bentuk yang lebih konkret, khususnya oleh kalangan *abangan*. Kalau seseorang kecewa, kaget, atau sangat sedih, ia akan jadi bingung dan tidak menentu, hingga jiwanya jadi kosong serta mudah dimasuki makhluk halus. Kadang-kadang makhluk halus itu dianggap menggantikan tempat jiwa, dimana proses pengobatannya dinyatakan dalam bentuk yang lebih metaforis:

> "Bila *sétan* memasuki kita, ia mengusir roh kita (katanya, ia tidak tahu ke mana roh itu pergi—pergi begitu saja) karena dalam pergumulannya

dengan *sétan*, roh itu kalah; ini disebabkan oleh kelemahan jiwa kita sendiri dan karenanya kita jadi sinting. Bila kita diobati—dengan bantuan seorang *dukun*—roh itu akan pulang kembali, berkelahi dengan *sétan*; *sétan* itu kalah, pergi dan kita akan sehat kembali. Kita sudah ditata kembali", katanya.

Di antara ahli itu sendiri, ketegangan psikologis tertentu mungkin jelas berhubungan dengan gejala-gejala fisik tertentu. Seorang *dukun*, yang sebenarnya terbilang *priyayi*, mengatakan bahwa ia mengobati dua jenis penyakit. *Pertama*, penyakit yang spesifik, seperti sakit gigi, patah tulang, perut mulas dan disentri. *Kedua*, penyakit yang lebih umum dengan empat variasi utama: darah kotor; kurang darah; jiwa kosong, barangkali dirasuki makhluk halus, tetapi tidak selalu demikian; kemasukan udara, panas atau benda-benda asing lain yang kadang-kadang dimasukkan ke dalam tubuh secara magis lewat sihir.

Variasi yang *pertama*, darah kotor, katanya, bisa disebabkan oleh dua hal, Makan makanan yang buruk—basi atau terlalu pedas, atau sekadar makanan yang tak bisa dimakan—yang "mengagetkan" perut dan karenanya, mengecewakan hati serta mengotori darah. *Kedua*, marah terus-menerus, perasaan jengkel karena banyak harapan tak terpenuhi, atau perasaan rahasia seperti iri hati atau cemburu akan mengecewakan "hati" dan karenanya, akan mengotori darah. Gejala-gejala darah kotor adalah kelesuan menyeluruh, mungkin timbul ruam atau bisul, berganti-ganti antara demam dan menggigil,[4] serta "pikiran gelap"—yakni pikiran kacau dan curiga yang disebabkan oleh serangan hawa nafsu yang tiba-tiba.

Kurang darah menurut *dukun* itu ditunjukkan oleh gangguan perasaan takut, cemas atau depresi tanpa sebab yang jelas. Ini menipiskan darah orang, yang menyebabkan terjadinya kekurangan darah. Gejalanya adalah pucat, lemah serta kelesuan pikiran pada umumnya—orang berbaring-baring saja dan tak melakukan apa-apa sepanjang hari. Kurang darah bisa juga menyertai darah kotor sebagai tingkat kedua.

Jiwa kosong, di pihak lain, disebabkan oleh kurangnya disiplin batin—tidak bisa melatih jiwa dengan puasa, bergadang malam hari serta bersemadi—yang menyebabkan orang mudah kaget secara tiba-tiba dan menjadi sasaran makhluk halus yang mengganggu. Gejala umumnya adalah: kalau sudah kemasukan makhluk halus, pikiran

kacau, mengigau, bertingkahlaku aneh—dengan satu kata, "gila" dan kalau belum kerasukan makhluk halus, ketidakmampuan umum untuk mengerjakan sesuatu secara terus-menerus, tak tentu arah, tak tentu tujuan dan seterusnya—semacam kehilangan kekuatan batin yang oleh orang-orang Jawa yang lebih tua, sering dianggap terdapat pada mereka yang lebih muda, pada generasi yang sedang muncul.

> Saya berbicara dengan Cipto dan orang tua yang menjaga makam untuk beberapa menit. Keduanya sedang meratapi generasi muda. Generasi muda, kata mereka, sangat pandai, tetapi kurang bijaksana. Mereka mempunyai banyak pengetahuan, tetapi tidak memiliki kebijaksanaan; mereka mengira tahu segala, tetapi sebenarnya tak tahu apa-apa. Pada masa lalu, orang mau menerima nasib, selalu merasa damai di hati dan kepercayaan bisa ditaruh kepada mereka. Kalau mereka berkata mau pergi ke utara, mereka memang benar-benar pergi ke utara. Mereka tidak pergi ke selatan dahulu. Cipto mengatakan bahwa di zaman dulu, ia keluar dari rumah dan mengatakan kepada isterinya akan pergi ke utara. Kalau kemudian seseorang mengajaknya pergi ke selatan, ia akan menolak karena ia sudah mengatakan ke mana ia akan pergi dan kehendaknya telah ia tetapkan. Pada masa itu orang tidak menggunakan begitu banyak waktu untuk berbuat yang bukan-bukan seperti sekarang. Mereka berpuasa, tidur sedikit dan giat mengendalikan diri. Mereka menjalani hidup yang lebih teratur. Sekarang ini, orang kerjanya hanya duduk-duduk dan bercakap-cakap sepanjang waktu, di sana-sini mampir di warung kopi, berbincang-bincang dengan setiap orang yang ditemui. Menurut mereka, hal ini buruk—hanya menuruti kehendak saat itu. Pada masa dulu, orang lebih kuat dan kehendak mereka benar-benar murni. Mereka berpikiran tunggal serta tidak terpengaruh kesana-kemari oleh hal-hal yang tidak perlu. Generasi muda pun tidak lagi tenang dan akibatnya usia mereka pendek. Dulu ada orang yang berusia 150 sampai 200 tahun, karena mereka tenang sekali. Sekarang pada usia 60 tahun orang sudah jadi tua.

Akhirnya, variasi terakhir dari penyakit umum adalah disebabkan oleh masuknya angin ke dalam tubuh, masuknya panas, atau benda-benda asing—jarum, kaca, rambut manusia—yang dimasukkan ke dalam perut dengan cara sihir. *Masuk angin* menimbulkan gejala-gejala yang mirip dengan "pilek"—seperti batuk, bersin dan pusing pada umumnya. Panas dalam tubuh (*panas mlebu*) membawa kepada rasa nyeri setempat. Gejala-gejala penyakit yang timbul karena sihir lebih dahsyat, seperti muntah darah, sawan dan sebagainya. Lagi-lagi mereka

yang mudah terkena sihir adalah mereka yang lemah batinnya, tetapi siapapun dapat kemasukan angin atau panas hanya dengan duduk di tempat aliran angin, atau mengenakan pakaian yang masih basah.

Analisis khusus ini hanyalah pendapat satu orang saja dan tidak bijak untuk menganggapnya sebagai definitif. Namun, kategori seperti "darah kotor", "kurang darah", "jiwa kosong" adalah hampir universal serta diberi tafsiran menurut susunan umum yang sama sebagaimana dikemukakan di atas, walaupun banyak orang akan berbeda pendapat tentang perinciannya dan rakyat jelata pada umumnya tak mempunyai teori di luar istilah-istilahnya sendiri, yang mereka terapkan kurang lebih secara serampangan. Dalam keadaan apa pun, menurut *dukun* itu, ada dua hal yang sangat penting bagi orang Jawa untuk menjaga kesehatan dan dalam hal ini saya kira dia akan memperoleh kesepakatan umum. *Pertama*, memperhatikan makanannya agar terjamin kebersihannya serta jangan terlampau "mengagetkan". *Kedua*, melatih jiwa untuk memperoleh kekuatan batin.

Berdasarkan hal ini, ia meneruskan pembicaraan untuk memperlihatkan bahwa tidak ada *dukun* yang bisa mengobati penyakit "umum" ini (tentu saja ia bisa mengobati penyakit yang spesifik), tetapi sekadar meringankannya, karena ia tidak menyentuh sebab yang pokok. Misalnya, kalau orang terkena ruam yang disebabkan oleh darah kotor, *ilmu dukun* itu bisa menghilangkannya, tetapi darahnya masih akan tetap kotor dan ruam itu mungkin bisa kambuh lagi atau orang terkena gejala sakit yang lain sebagai gantinya, yang juga disebabkan oleh darah kotor yang menjadi sebab pokoknya. Itulah kenapa seseorang menemukan mereka yang terkena ruam, sesudah sembuh oleh *dukun*, kemudian mendapat bisul. Bisulnya hilang dan mereka mendapatkan sakit kepala. Kalau yang ini sembuh, orang itu mendapat encok sebagai gantinya. Orang tidak bisa membersihkan darah kotor dengan mantera, katanya. Hanya meditasi si pasien dan diet yang hati-hati yang bisa menyembuhkannya. Namun, dengan sedih ia mengakui bahwa beberapa *dukun* mau berjanji apa saja kepada pasiennya.

Dukun yang Kerasukan: *Dukun Tiban*

Kalau *dukun* biasa dilindungi dari ambivalensi pandangan publik yang tak terhindarkan kepada tukang mengobati jiwa di setiap kebudayaan, oleh "kenormalan" perannya dalam masyarakat, oleh

keteraturan prosedur-prosedur tradisional yang digunakannya, oleh kokohnya disiplin si *dukun* dan luasnya ia belajar, oleh penegasannya bahwa ia hanya dapat menyembuhkan dengan pertolongan Tuhan, oleh statusnya yang mirip orangtua dan biasanya oleh reputasinya sendiri yang cukup baik sebagai warga masyarakat—"sifat-sifat baik borjuis" ini mengimbangi kekuatan-kekuatan yang tidak jelas secara moral, yang dengannya ia berurusan dan kemungkinan melakukan perbuatan jahat yang dikesankan orang kepadanya—*dukun tiban* tidak memiliki perlindungan serupa itu. Ia menukar penerimaan sosial atas praktik *dukun* biasa dengan kemampuan lebih besar yang dimungkinkan, melalui pendekatan yang lebih sederhana, langsung dan sangat tidak berhati-hati kepada kekuatan-kekuatan yang lebih gelap.

Peran *dukun* biasa dan *dukun tiban* berbeda hampir dalam segala hal. Kalau kemampuan *dukun* biasa didasarkan atas belajar tambahan dan kadang-kadang juga faktor keturunan, kemampuan *dukun tiban* datang secara tiba-tiba, tanpa persiapan apa pun dari pihak yang bersangkutan, karena "tertimpa sesuatu yang suci" (*tiban* berarti sesuatu yang jatuh dengan sendirinya, seperti suatu "keajaiban yang jatuh dari langit"). Kalau kebanyakan *dukun* biasa adalah laki-laki, maka mayoritas *dukun tiban* adalah perempuan. Kalau *dukun* biasa pada umumnya stabil secara psikologis dan terjamin dalam hal ekonomi, *dukun tiban* biasanya dianggap setidaknya kurang seimbang secara psikologis dan datang dari kalangan yang secara ekonomis menderita. Sementara kemampuan *dukun* biasa lestari serta relatif sedang-sedang saja, maka kemampuan *dukun tiban* bisa hilang secara mendadak sebagaimana kedatangannya semula (biasanya dalam setahun, tetapi hampir selalu dalam tiga tahun) dan selama kemampuan itu ada, intensitasnya senantiasa semakin besar. Kalau *dukun* biasa jumlahnya banyak di mana-mana, maka *dukun tiban* sangat jarang dan muncul secara sporadis saja (kebanyakan informan mengatakan bahwa di sekitar Mojokuto, ada saja muncul satu orang kurang lebih setiap lima tahun). Dan apabila paling banter hanya terdapat skeptisisme yang lunak terhadap kemanjuran maupun moralitas praktik *dukun* biasa, ada ketaksepakatan yang tajam baik mengenai kenyataan maupun sifat etik kekuatan-kekuatan yang dipanggil oleh *dukun tiban*.

Satu-satunya *dukun tiban* yang akan muncul di wilayah Mojokuto selama lima atau enam tahun terakhir, untungnya, "muncul" pada masa studi lapangan saya di sebuah desa tepat di sebelah utara Mojokuto,

suatu hal yang cukup menguntungkan. Sekitar awal bulan November 1953 (pada permulaan tahun Jawa, dalam bulan *Sura*), seorang penjual bawang di pasar kota yang dirundung kemelaratan (suaminya yang terjerat utang, tidak memiliki sebidang tanah pun dan harus mencari kerja sambilan di sawah mana saja yang bisa didapatkannya), kehilangan sebuah cincin. Ia mencari kian-kemari selama dua atau tiga hari tanpa hasil. Kemudian pada suatu malam, ia bermimpi melihat seberkas cahaya yang terang sekali memancar dari langit dan mengguncangkan atap rumah. Bata yang terkena pancaran cahaya itu pecah serta menganga dan ternyata berisi cincin yang hilang itu. Perempuan itu tahu—bagaimana bisa tahu, saya tak bisa menemukan sebabnya—bahwa kalau ia merendam cincin itu dalam ramuan obat yang dibuat di rumah, ia akan memiliki kemampuan untuk mengobati orang.

Dalam satu minggu saja, kemasyhurannya telah menyebar ke seluruh wilayah Mojokuto, bahkan lebih jauh lagi (konon pasien pertamanya datang karena diperintahkan demikian dalam mimpi, dari jarak kurang lebih 100 kilometer). Setiap orang membicarakan dia—pendapat umum menganggap dia kemasukan makhluk halus jahat—serta kemampuannya menyembuhkan orang tuli, orang bisu dan orang buta secara ajaib. Seorang laki-laki yang sudah 15 tahun lamanya tak bisa membuka kepalan tangannya, sekarang bisa menggerakkannya secara normal setelah sekali diobati. Seorang lainnya disembuhkan dari buta, tetapi kemudian mengatakan sesuatu yang buruk tentang *dukun* itu, sehingga ia jadi buta kembali. Isteri seorang guru agama—ia sendiri seorang *dukun*, tetapi tidak manjur terhadap isterinya sendiri (*dukun* biasanya dianggap tidak mampu mengobati kerabat sendiri)—telah disembuhkan dari penyakit menahun.

Benar-benar ratusan orang yang berduyun-duyun mengunjungi rumah *dukun* itu untuk memperoleh pengobatan, minggu demi minggu, sering dari tempat yang sangat jauh (kebanyakan pasien tampaknya datang dari daerah perkebunan lama di sebelah selatan dan timur Mojokuto). Keramaian itu berkurang sedikit demi sedikit hingga pada akhir Desember diberitakan orang bahwa ia telah kehilangan kemampuannya. Beberapa orang yang telah diobatinya mulai khawatir kalau-kalau itu berarti mereka harus jatuh sakit lagi.

Pada masa kemampuannya sedang memuncak, *dukun tiban* itu menyelenggarakan sesi pengobatan massal hampir tiap sore di gubuk bambunya yang kecil. Tampaknya tak pernah kurang dari 10 orang

berkerumun di ruangan depan yang sempit, ada yang lumpuh, ada yang lemah serta pucat, ada yang batuk-batuk keras dan semuanya. Seperti halnya orang sakit di mana pun juga, mereka hanya tertarik pada gejala penyakitnya sendiri yang mereka perbincangkan satu sama lain dan dengan *dukun* itu sepanjang mereka bisa berkomunikasi dengannya. Seorang perempuan tua mengeluh bahwa ia semakin pelupa dan makin kabur penglihatannya. Seorang laki-laki bertubuh kecil mirip kelinci mengatakan bahwa perutnya terasa mulas selama dua bulan ini. (Ia kemudian menceritakan kepada saya bahwa ia telah sembuh diobati). Seorang laki-laki lain membawa anaknya yang masih muda, yang matanya telah dioperasi oleh spesialis mata paling terkenal di Indonesia, seorang dokter Cina di Yogyakarta, kurang lebih sebulan yang lalu, karena katanya, meskipun telah dioperasi, mata anaknya masih juga belum "baik benar." Ada pula seorang anak muda yang berusia sekitar 25 tahun dan tampak begitu payah sakitnya; ia mengatakan tak tahu apa sakitnya, tetapi merasa sangat lemah serta gemetar, sehingga tak bisa bekerja dan berada di tempat tidur saja selama hampir satu tahun. Beberapa orang lainnya menderita demam, berak-berak, nyeri, sakit kepala atau mandul. Seorang perempuan mengatakan bahwa ia datang ke situ untuk menghentikan penyakit judi suaminya. Induk semang saya yang pernah menemani saya untuk mencari tahu apa yang dapat dilakukan *dukun* itu terhadap penyakit tuberkulosisnya (ia kemudian meyakinkan setiap orang bahwa *dukun* itu telah menerangkan apa sakitnya tanpa bertanya lebih dahulu walaupun saya melihat dia menjelaskan gejala-gejala sakitnya kepada *dukun* itu), mengatakan bahwa banyak orang datang kepada *dukun tiban* agar jadi kaya atau laris jualannya, tetapi saya tak pernah berhasil mendengar orang mengaku mempunyai maksud seperti itu.

Dukun itu, seorang perempuan berusia 30 tahun yang sangat hiperaktif, menyusui seorang bayi selama melakukan sebagian perbuatannya. Ia bergerak dengan gugup dan gelisah di antara kerumunan, hanya memberikan sedikit perhatian kepada individu-individu. Terkadang ia membaca sebagian dari kalimat syahadat, diselingi dengan seruan-seruan *Allahu Akbar* ("Tuhan Maha Besar"). Terkadang memegang tangan seseorang ("Berapa jari saya?"—"Mana yang lebih baik, kiri atau kanan?") dan menyuruh mereka mengusapkan teh ke dahi atau perut mereka. Kemudian ia melontarkan ucapan-ucapan yang tidak jelas seperti "Orangtuamu memasuki jiwamu dan setan-setan keluar", "saya hanya mencari kebaikan, bukan kejahatan" serta "Tuhan ada dalam

diri saya" (sambil menunjuk ke arah dadanya). Ia lalu mengajukan pertanyaan secara tiba-tiba kepada seseorang seperti "Kamu memilih jalan hidup atau mati?" (Jawaban yang benar adalah kalau Anda sakit "jalan mati"; kalau Anda ingin kaya, "jalan hidup") dan "Lebih baik jadi kaya atau miskin?" ("kaya"). Kemudian ia pergi ke dapur, di mana sederetan sanak-keluarga perempuan sedang memasak beberapa pot penuh obat hijau kekuning-kuningan yang terbuat dari telur dan tumbuh-tumbuhan. Mereka mencelupkan cincin bertuah ke dalam tiap adonan itu, kemudian muncul kembali untuk mempersilahkan setiap pasien meminum segelas penuh ramuan ini dalam sekali teguk; lalu menyalami mereka yang baru datang dengan *assalamu'alaikum* (sebuah salam dalam bahasa Arab, yang berarti "semoga keselamatan menyertaimu") dan serentetan ucapan sambutan formal dalam bahasa Jawa (namun ia berbicara dalam bahasa Jawa rendah sepanjang waktu). Ia lalu memberikan hadiah bungkusan daun pisang yang berisi kapur, air dan bunga-bunga kepada mereka yang mohon diri. Bungkusan itu harus ditiduri dan isinya dioleskan ke tubuh. *Dukun* itu memperoleh Rp 1,10 dari mereka dan mengatakan bahwa mereka harus memberi kelapa kepadanya kalau nanti sembuh (menjelang pertengahan masa kemampuannya, halaman belakang rumah *dukun* itu penuh dengan kelapa, yang jumlahnya kira-kira 150 buah) serta sebutir telur mentah (sebagai pengganti telur dalam obat itu).

Jadi, ia bekerja tak henti-hentinya, jam demi jam, selalu bergerak, selalu berbicara dalam nada melengking yang mengherankan, setengah argumentatif dan defensif, setengah menjelaskan dan menasihati, mengucapkan serentetan kalimat magis secara berturut-turut, tetapi tanpa keteraturan, hingga orang Jawa pun hanya kadang-kadang saja mengerti. Stamina fisiknya sangat mengagumkan kalau melihat suasana di situ, kamar yang panas, berasap dan lembab berkeringat. Seolah-olah pada saat itu, ia sedang menghimpun semua kekuatannya yang masih tersedia dan mengumpulkan segala macam mantera, obat-obatan serta teknik-teknik ghaib yang pernah didengarnya dalam sebuah usaha mati-matian yang penghabisan untuk menyembuhkan baik dirinya sendiri maupun para pasiennya. Ia seperti sedang sibuk menghadapi tenaga luarbiasa, semacam kekuatan trans-manusiawi yang datangnya tak teratur, yang pada *dukun* biasa sudah diatur, dirasionalisir dan dikontrol dengan hati-hati. Seolah-olah, ia benar-benar berada dalam ketidakseimbangan.

Menjelang pertengahan bulan kedua dari masa kemampuannya—saya kira karena ia merasakan kemampuannya mulai berkurang, walaupun ia tak pernah mengatakan ini—ia mengadakan *slametan* besar-besaran dengan mengundang setiap orang yang telah diobatinya; tentu saja hanya mereka yang dekat yang bisa datang—sekitar 20 atau 30 orang. *Slametan* itu seperti *slametan* biasa lainnya, ditandai oleh dua tumpeng besar, yang kata *dukun* itu dalam sambutan *ujub*-nya (ia adalah satu-satunya perempuan yang pernah saya lihat ikut serta secara langsung dalam sebuah *slametan*), melambangkan harapannya agar kemampuannya terus ada. Ia mengatakan bahwa terlepas dari apa kata orang tentang dia, ia menggunakan kemampuannya tidak untuk kepuasan diri sendiri atau untuk uang, tetapi untuk menolong orang; bahwa ia telah menyembuhkan banyak orang. Ia mengatakan bahwa kalau kemampuannya hilang, ia akan segera berhenti melakukan pengobatan dan tidak akan menipu orang. Ia mengatakan bahwa kemampuannya berasal dari Tuhan, dari arwah kedua orangtuanya dan dari *danyang* desa itu, bukan dari makhluk-makhluk halus jahat. Ia memberitahukan kepada para tamunya, bahwa dengan *slametan* ini, mereka tidak lagi punya kewajiban kepadanya sebagai hasil dari pengobatan yang telah diberikannya. Mereka tidak lagi berutang kepadanya (di samping kelapa dan uang yang telah dibebankan kepada mereka sebagai bayaran pengobatan, orang yang menderita sakit parah, atau sakit yang mereka anggap parah, mungkin juga telah memberi hadiah-hadiah yang lebih berharga sebagai tanda terimakasih serta sebagai jaminan bahwa pengobatan itu akan manjur seterusnya. *Dukun* itu bisa membangun sebuah kakus bertembok baru di luar rumah serta membeli dua ekor kambing dari upah yang diterimanya dan kedudukan ekonominya telah bertambah baik karena praktiknya itu).

Secara keseluruhan, ia tampak lebih lunak dari biasanya. Walaupun sesudah *slametan*, dalam beberapa hal ia kembali ke tingkat kekalutannya yang biasa dalam mengobati satu atau dua orang pasien baru. Kegairahan yang terus-menerus meninggi pada kunjungan-kunjungan terdahulu seperti telah hilang, ia tampak letih dan kecil hati. Dua atau tiga minggu kemudian, saya dengar kemampuannya telah hilang. Terakhir, saya melihatnya dalam sebuah pemilihan desa beberapa bulan sebelum saya meninggalkan Mojokuto. Sekalipun, pada saat itu, ia berhasil memperoleh tempat di panggung depan di antara kalangan *priyayi* yang menyaksikan pemilihan, tetapi ia tampak sangat pendiam dan

menyendiri. Orang yang saya ajak berbicara, tidak terlalu terkesan oleh dia, mengatakan bahwa mereka tak pernah percaya kepadanya sejak awal, bahwa kebanyakan yang dianggap telah disembuhkan, kambuh lagi dan bahwa ia telah berhubungan dengan makhluk-makhluk halus jahat. Mereka meledek caranya duduk di kalangan *priyayi*, sementara ia sebenarnya hanya seorang perempuan desa yang kecil serta bodoh.

Karena perempuan ini adalah satu-satunya *dukun tiban* yang pernah saya lihat, saya tidak berada pada posisi untuk mendalilkan kasusnya sebagai kasus umum, walaupun para informan saya mengatakan bahwa kebanyakan *dukun tiban* sama ganjilnya dan sama uniknya dengan perempuan itu serta bekerja dengan cara yang sama pula. Mengenai *dukun préwangan*, yang juga dikatakan tidak stabil dan tidak terlatih serta kebanyakan terdiri atas kaum perempuan, saya tidak pernah melihat atau mendengar adanya *dukun préwangan* di sekitar Mojokuto, walaupun banyak orang meyakinkan saya bahwa mereka muncul dari waktu ke waktu di bagian-bagian lain Pulau Jawa. Mereka ini adalah perantara yang bisa kemasukan roh orang yang sudah mati, kapan saja ia mau dan dengan demikian, memungkinkan seseorang untuk menyampaikan permohonan kepada sanak-keluarganya yang sudah almarhum secara langsung.

Metode Pengobatan Sekunder: Magi, Obat dan Obat-obatan Barat

Selain para *dukun*, baik yang *tiban* maupun biasa, yang berada dalam daya raih orang-orang Jawa di Mojokuto, mereka memiliki dua sumber pertolongan lagi yang mungkin digunakan dalam menghadapi penyakit. yaitu pengobatan di rumah dan perawatan medis yang kurang lebih bertipe ilmiah Barat dari dua rumah sakit di kota itu.

Ada beragam metode pengobatan di rumah. Ada berbagai jenis jimat, seperti sebilah pisau belati kecil yang diselipkan di dalam ikat pinggang, atau batu koral kecil yang dikalungkan dengan tali di leher. Ada obat-obat bungkusan dari jenis yang "bisa mengobati semua rasa sakit yang menimpa Anda", selalu dijajakan para pedagang keliling di pasar atau alun-alun kota. Ada obat-obatan Cina, seperti lidah naga tanah, yang bisa dibeli di toko-toko Cina setempat (sementara mereka menunggu, obat-obatan itu diramu oleh *sinsè,* yang telah diberitahu gejala-gejala penyakitnya). Ada suatu teknik khusus yang sudah lama jadi adat untuk

penyakit-penyakit tertentu (misalnya pengobatan dengan berudu yang digosokkan ke kulit untuk penyakit cacar air). Ada pula pelindung khas untuk segala hal yang oleh orang Jawa disebut *jimat*. Pada umumnya, sebuah *jimat* diberi tulisan, biasanya dalam bahasa Arab dan acapkali dibuat oleh alim-ulama tradisional untuk para pengikutnya. Jimat itu bukan hanya mengobati, tetapi sebagaimana umumnya jimat, juga bisa dipakai untuk kekebalan atau sebagai alat sihir. Istilah *jimat* juga cenderung dipakai untuk satu jenis obat "guntingan dan keong" dimana bahan-bahan yang sebetulnya menjijikkan, khususnya ampas atau bekas bagian tubuh seseorang, dimakan, dipakai atau digantungkan di ambang pintu. Berikut ini sebuah contoh yang jelas:

> Ia menjelaskan satu lagi dari *jimat-jimat* ini kepada saya. Bila seorang bayi baru saja dilahirkan, tapak tangannya basah oleh semacam minyak berwarna putih. Orang menyerap cairan ini dengan sejumput kapok. Tidak lama kemudian, sang bayi akan berak untuk pertama kalinya. "Tahinya selalu hitam", kata Wiryo, "seperti bubur ketan hitam. Kita simpan ini dan letakkan kapok ke dalamnya. Barang satu dua hari, tali pusar bayi akan terlepas dan kita tambahkan itu ke dalam koleksi kita. Pada hari ke-35, bayi akan dicukur untuk pertama kalinya dan kita ambil guntingan rambut tersebut untuk koleksi itu juga, maka sempurnalah tugas kita. Di kemudian hari, kalau anak itu sudah berusia 15 tahun (kalau dia sakit, atau untuk perlindungan umum terhadap penyakit, atau untuk kekuatan spiritual pada umumnya), belikan dia sebentuk cincin yang beratnya sama dengan benda-benda yang jadi koleksi itu, lalu kenakan cincin itu di jarinya dan suruh dia makan koleksi itu (ia bisa membenamkan koleksi itu dalam sebuah pisang agar mudah ditelan), maka anak itu akan jadi kuat. Dia tak perlu lagi pergi kepada seorang *dukun*, karena dia sendiri sudah mempunyai jimat.

Obat-obat paten, dengan legitimasi yang dianggap ilmiah dan dengan daya tariknya bagi keyakinan orang Jawa bahwa Barat, apa pun kekurangan spiritualnya, telah menemukan kunci teknologis untuk semua persoalan material dalam hidup, serta kesederhanaan penggunaannya ("ambillah dua sendok untuk tuberkulosis, tiga untuk pencernaan"). Obat-obat ini berada di tengah-tengah sistem pengobatan pribumi dan sistem perawatan medis tipe Barat. Dilembagakan dalam dua rumah sakit di kota itu dengan tiga orang dokternya yang dididik secara Barat dan kelompok perawat pria (*mantri*) setempat yang sudah terlatih. Obat-obat paten diiklankan di koran-koran dan dijual di toko-

toko, tetapi penjaja yang paling gigih adalah para pedagang obat keliling yang bisa ditemukan tiga atau empat kali seminggu di tengah-tengah kerumunan orang di alun-alun kota, atau setiap hari di pasar.

> Pagi itu saya berjalan-jalan. Di bawah pohon beringin keramat di alun-alun kota, seseorang sedang menjual obat paten. Ia berpakaian Barat, dengan kemeja putih dan dasi bermotif *polka-dot* cokelat serta kuning, sepatu dua warna dan rambut yang licin. Berusia antara 25 sampai 30 tahun, ia berbicara dengan kecepatan tinggi, seluruhnya dalam bahasa Indonesia. Katanya, obatnya baik untuk semua penyakit dari mulai sakit jantung, batuk-batuk (ia batuk-batuk untuk memberi sebuah contoh), sakit perut sampai sakit gila. Katanya, ia berasal dari Jakarta dan di Jakarta semua pemimpin pemerintahan minum obat ini secara teratur. Katanya, di Amerika pun orang menggunakan obat ini dan menyebut sesuatu tentang Eisenhower. Ia membawa gambar-gambar dari majalah *Life* dan berbagai majalah medis, semuanya dalam tata warna yang mengagumkan, dibentangkan di tanah. Katanya, kalau orang makan, maka semua makanan itu masuk ke dalam perut dan campur aduk. Ia memasukkan beberapa makanan ke dalam gelas yang berisi cairan dan menunjukkan betapa menjijikkan kelihatannya beberapa waktu kemudian. Orang Amerika, katanya, dan orang-orang Jakarta selalu membersihkan perut mereka, tetapi orang Indonesia lainnya mungkin tidak pernah membersihkannya selama dua, tiga atau empat tahun. Katanya, obat itu dibuat oleh orang pintar—ahli kimia. Ia mengatakan bahwa kalau darah seseorang menjadi kotor, hal ini membawa akibat bagi seluruh bagian tubuh—paru-paru (ia batuk-batuk, mendesah, menunjukkan gambar dada dengan sinar-X) dan kepala (ia memungut gambar irisan tengkorak). Darah kotor bisa menimbulkan cacar (ia menunjukkan sebuah gambar tentang itu) serta sakit perut (ia menirukan orang yang mau buang air besar, tetapi tidak bisa; ia mempunyai gambar usus besar pula). Darah kotor menimbulkan gangguan pada menstruasi perempuan (ia menirukan seorang perempuan yang lagi mengerang, "Oh, suamiku!...Oh") dan menyebabkan sipilis (ia menunjukkan gambar kemaluan pria yang terkena penyakit itu dan menyusut semuanya). Ia melanjutkan cerita tentang sipilis, mengatakan bahwa penyakit itu menyebar dari kemaluan ke muka orang, lalu orang bisa kehilangan hidungnya dan menggantinya dengan hidung karet yang disebutnya hidung "atom", dimana kalau orang sedang naik *becak* lalu tiba-tiba berhenti, hidung itu bisa lepas terlempar. Ia juga menunjukkan gambar seorang model yang berbagai bagian tubuhnya dipotong, sambil mengatakan bahwa kalau orang tidak membeli obatnya, akhirnya dokter terpaksa memotong-motong tubuhnya. Ia mengambil sebuah botol kecil penisilin dan menyebutkan betapa mahal harganya jika dibandingkan

dengan obatnya yang berharga hanya satu rupiah. Ia mendemonstrasikan obatnya, sebuah kristal yang mendesis di air, kemudian menjual selusin bungkus atau lebih, lalu mengepak barang-barangnya dan pergi.

Tiga dokter[5] dan dua rumah sakit di kota kecil Mojokuto tentu tidak biasanya di Jawa. Itu lebih merupakan hasil kebetulan dari tiga keadaan. Satu dari dua rumah sakit utama di Jawa Timur milik *Handelsvereniging Amsterdam* (HVA), sebuah perusahaan perkebunan raksasa Belanda sebelum perang, kebetulan terletak di Mojokuto dan bukan di Bragang, ibukota wilayah itu, sebagaimana seharusnya. Seorang yang semula adalah dokter pemerintah sekarang sudah melampaui usia pensiun dan sudah diganti dari rumah sakit itu sendiri oleh seorang dokter yang didatangkan dari Australia. Akan tetapi, karena kurangnya dokter di Indonesia, dokter tua itu masih terus berkeliling ke daerah pedesaan memimpin beberapa klinik dan masih membuka praktik sendiri di kota itu. Akibatnya, Mojokuto menjadi semacam pusat medis. Akan tetapi, untuk kebanyakan kalangan *abangan*, hal ini tidak bisa dikatakan penting bagi hidup mereka, selain dari memberi mereka pekerjaan sebagai tukang cuci, tukang jaga, tukang kebun atau sopir mobil ambulans.

Hanya sedikit orang yang berkedudukan tinggi dan agak kaya yang datang ke rumah sakit HVA, kecuali jika mereka kebetulan menjadi pegawai perusahaan itu, karena ongkos untuk pasien yang bukan pegawai perusahaan itu terlalu tinggi. Rumah sakit pemerintah menyelenggarakan klinik harian dengan ongkos rata-rata setengah rupiah dan kebanyakan orang di kota itu (relatif sedikit yang berasal dari luar kota) pergi ke rumah sakit itu setiap hari. Namun, perbandingan antara pasien serta dokter adalah sedemikian besarnya dan sumber keuangan kebanyakan orang untuk membiayai perawatan medis yang meminta waktu lama demikian terbatasnya, sehingga hanya perawatan minimal sajalah yang mungkin diberikan. Akibatnya, kontak utama kebanyakan orang dengan rumah sakit dan pengobatan ilmiah yang rasional hanyalah melalui perawat-perawat pria yang disebut *mantri*.

Dididik secara umum untuk pekerjaan laboratorium atau farmasi, para *mantri* secara hukum dilarang memberikan pengobatan, tetapi nyatanya, mereka melakukan hal itu secara cukup bebas. Bagi kebanyakan orang, pergi ke *mantri* merupakan pengganti atau pelengkap dari pergi ke *dukun*, sehingga para *mantri* memikul beban pengobatan dalam jumlah

yang mengejutkan di Jawa dan menjadi ahli pengobatan tradisional versi modern. Kalau *dukun* memiliki mantera dan jamu, maka para *mantri* memiliki pil serta suntikan. Jelas para *mantri* memiliki pengertian ilmiah tentang penyakit yang sedikit lebih banyak daripada para *dukun*. *Mantri* telah menjadi perantara bagi penafsiran kembali orang Jawa tentang obat-obatan Barat dan ditambahkanlah obat-obatan itu pada alat pengobatan tradisional yang tersedia bagi rata-rata orang Jawa.

Orang di manapun cenderung menghadapi sebuah krisis seperti penyakit dengan segala sumber budaya yang bisa dijadikan sandaran serta menafsirkan apa yang mereka lakukan menurut kategori-kategori yang mereka pelajari pada masa kanak-kanak. Dengan demikian, orang Jawa memukuli masalah kesehatannya dengan tongkat apa pun yang diberikan oleh kebudayaannya dan melihat metode-metode yang diimpor, semata-mata sebagai elemen baru dalam pola lama. *Dukun*, jamu, obat-obatan paten, *mantri* dan dokter—semuanya diundang untuk berperan dalam sebuah percobaan habis-habisan untuk mengubah situasi yang mustahil, tetapi dengan suatu cara, pada akhirnya, gambar kata-kata sang *dukun* yang hidup, memberinya posisi yang lebih baik di atas para pesaing barunya.

> *Mbok* Minah, perempuan yang tinggal di sebelah rumah, mempunyai seorang cucu perempuan, Ti, berumur sekitar dua tahun, yang sudah dua minggu lamanya sakit—demikian parahnya, sehingga pada suatu ketika, ia hampir saja mati. Kata orang, ia menderita demam tinggi dan tak ada penyakit lain menurut gejala-gejala yang tampak. Pada puncak demam, hidungnya berdarah. Sekarang panasnya sudah turun, tetapi anak itu seperti menjadi bayi lagi—ia hanya bisa menyusu dan tak mau bicara, walaupun jelas anak itu tahu apa kata orang tentang dia. Ia samasekali lemah, tak mau menanggapi orang, hanya memandang saja. Kalau tidak diberi makan, ia samasekali tak menunjukkan tanda bahwa ia lapar. Pak Arjo (bapak semang kami) mengatakan, seorang *dukun* telah menemukan bahwa anak itu dimasuki makhluk halus dan setiap orang seperti sepakat dengan diagnosa ini. Bilamana panasnya meninggi, segala macam ramuan jamu dicobakan. Setiap tetangga menganjurkan jenis jamu yang berbeda. Anak itu kemudian dibawa kepada seorang *mantri*, Pak Wasito menyuntiknya dan memberinya obat batuk (walaupun ia tidak batuk). Beberapa obat Cina dari toko obat juga dicoba dan obat paten Cina yang terkenal, "Balsem Cap Macan", telah digosokkan ke tubuhnya. Akhirnya ia dibawa kepada Pak Harso (dokter pemerintah yang semipensiun), yang mengatakan bahwa ia tidak dapat menemukan penyakit apa pun pada anak itu. Ini terjadi ketika panasnya sudah

menurun. Di sela-sela waktu itu, beberapa *dukun* sudah dipanggil, tetapi tak ada perubahan juga. Sesudah semuanya ini, Pak Arjo menyarankan memanggil seorang *dukun* yang bekerja sebagai buruh kereta api. Orang itu datang dan memanterai segenggam garam, kemudian menaburkannya pada anak itu, lalu pergi ke belakang memeriksa sungai. Ia lalu mengatakan bahwa masalahnya anak itu telah bermain atau kencing di sungai tanpa sepengetahuan orangtua. Ini mengganggu permainan empat makhluk halus anak yang tinggal sekitar 13 meter dari tepi sungai itu, di rumpun bambu di belakang rumah dan makhluk halus anak-anak itu marah, lalu membuatnya sakit. Sebenarnya makhluk halus anak-anak itu tidak merasuki anak kecil itu, karena mereka terlalu kecil untuk bisa melakukannya, tetapi hanya berdiri di sekelilingnya dan menghimpit dia. Kalau mereka merasukinya, ia akan mati. Apa yang menyebabkan anak itu demikian parah sakitnya adalah karena ada empat makhluk halus terus-menerus mengejar dia. Pendapat bahwa kencing di sungailah yang menyebabkan kesulitan adalah lumrah dan telah diajukan sebagai sebuah teori oleh beberapa perempuan di sekitarnya sebelum *dukun* itu sendiri datang.

Sihir

Segala sesuatu itu selalu ada bagian bawahnya dan dalam hal praktik pengobatan serta magi orang Jawa, bagian bawah itu adalah sihir (*tenung*). Sihir, seperti halnya pengobatan, pada umumnya berada di tangan para ahli. Kalau orang ingin menenung seseorang, ia harus menggunakan jasa seorang *dukun* untuk melakukannya. Kebanyakan *dukun* tidak akan mengaku bahwa ia melakukan sihir, tetapi nyatanya, tidak sulit untuk menemukan seseorang yang bersedia melakukannya, asal cocok harganya—sekitar Rp 100 untuk menenung seseorang yang tak terlalu jauh tempatnya dengan sebuah penyakit yang relatif berat, untuk menenung sampai mati diperlukan beberapa ratus rupiah lagi. Satu-satunya pertahanan terhadap tenung adalah mencari *dukun* yang lebih baik,[6] yang kekuatan spiritualnya lebih besar daripada *dukun* yang digunakan lawan untuk menenungnya. Kemudian, pertempuran antar-*dukun*, dalam medan mistik tentunya, akan terjadi kalau *dukun* yang digunakannya memang lebih kuat daripada *dukun* lawannya. Ia akan mengembalikan magi itu kepada lawannya dan ia pun akan jatuh sakit seperti yang semula diharapkannya pada orang yang ditenungnya. Dalam kedua kasus itu, kedua *dukun* itu tetap tak akan terkena, seperti halnya dua orang pengacara yang bertanding dalam sebuah perkara perdata.

Ada beberapa jenis sihir yang berbeda-beda, semuanya mirip satu sama lain, tetapi tukang sihir yang sejati yang mampu menyakiti orang lain hanya dengan kemampuan alamiahnya tanpa manipulasi ritual, tampaknya tidak ada di kalangan orang Jawa. Istilah umum untuk sihir adalah *sikir* atau *sihir* dan tiga jenis sihir yang paling ganas adalah *tenung, jènggès* serta *santet*.

Gejala *tenung*, misalnya, adalah muntah darah, mulas yang amat sangat di perut, demam yang naik turun, tanpa sebab yang jelas. Pekerjaan *dukun* (kata seorang informan kepada saya, dengan satu pengecualian, saya tak pernah melihat bagaimana sihir dilakukan) terdiri atas semacam Misa-Hitam yang merupakan *slametan* bohong-bohongan. *Dukun* duduk mengucapkan mantera di tengah-tengah *sajèn* yang membentuk setengah lingkaran—sajian makanan untuk makhluk halus jahat—memohon kehancuran korbannya. *Sajèn* itu terdiri atas sebongkah kemenyan yang utuh dan kebanyakan candu, sekalipun beberapa benda lain yang digemari *sétan* seperti cermin mungkin disertakan juga. Kalau orang bermaksud membunuh korbannya dan tidak sekadar membuatnya sakit, ia harus meremukkan kemenyan itu menjadi butiran kecil yang lalu dibungkus dengan kain mori putih, diikat di tiga tempat seolah-olah itu adalah mayat. Orang bisa membaca *tahlil* (bacaan pada waktu pemakaman) ala kadarnya kalau mau.

Dalam *jènggès*, upacara seperti itu dilakukan juga, kecuali beberapa benda seperti paku, rambut, pecahan kaca dan potongan-potongan besi serta jarum disertakan dalam *sajèn*. *Dukun* mengucapkan mantera serta memusatkan perhatian pada maksud jahatnya dan dengan demikian, mampu membujuk makhluk-makhluk halus agar memasukkan benda-benda itu ke perut si korban, yang akan mendengar letusan mendadak di sekelilingnya, kemudian jatuh sakit parah. Kadang-kadang sepotong kawat panjang digunakan untuk dimasukkan ke dalam lengan atau kaki si korban dan dengan demikian, membuatnya lumpuh.

Ini tampaknya merupakan bentuk sihir serius yang paling umum dan kasus-kasus yang dijumpai tentang itu banyak dilaporkan kepada saya oleh sekitar setengah lusin orang, termasuk salahsatu kasus yang dialami oleh salah seorang dokter kota itu (orang Jawa). Ia mengatakan bahwa seorang perempuan yang sakit parah dibawa ke rumah sakit kurang lebih sekitar setahun yang lalu, tetapi tak berhasil ditemukan penyakitnya. Pemeriksaan dengan sinar-X menunjukkan adanya pecahan-pecahan kaca, logam serta rambut dalam perut. Benda-benda

itu kemudian dikeluarkan dengan pompa perut dan kini masih berada di tangan polisi. Perempuan itu pernah menolak menikah dengan seorang laki-laki muda yang telah dipertunangkan dengannya oleh kedua orangtuanya. Ia menuduh laki-laki itulah yang telah menenungnya. Dokter itu mengatakan bahwa pendidikan Baratnya telah menyebabkan dia bersikap skeptis terhadap sihir. Dalam praktiknya, selama kurang lebih 30 tahun di seluruh Indonesia, ia tidak pernah menjumpai satu kasus pun seperti kasus ini. Namun, sekarang ia telah mengubah pendapatnya dan merasa bahwa hal itu memang mungkin saja terjadi.

Istilah *santèt* kadang-kadang juga dipakai untuk menyebut praktik memasukkan benda-benda asing ke perut korban, tetapi sesungguhnya, ia merupakan satu jenis sihir dimana *dukun* harus mendekati si korban dan merabanya dengan biji-biji lada (atau sejenisnya) sambil berkali-kali membaca mantera dalam hati tanpa bersuara. Si korban kemudian akan terkena diare yang tak bisa diobati.

Kesepakatan tentang istilah memang jauh dari sempurna, tetapi jenis sihir lainnya—semuanya dalam pola yang serupa—mencakup kemampuan membuat orang datang ke sebuah tempat yang ditentukan, bertentangan dengan kemauannya sendiri (*gendam*) dan berbagai jenis magi cinta (seorang laki-laki menerangkan empat jenis magi cinta kepada saya, dari yang paling lemah sampai ke yang paling manjur) untuk menarik seorang laki-laki (atau perempuan) yang pendiam ke tempat tidurnya (*guna*):[7]

> Ia mengatakan ayahnya telah mengisahkan kepadanya (informan) bahwa pamannya yang kini sudah mati pernah jatuh cinta kepada seorang gadis, tetapi gadis itu menolak. Maka ia pergi ke seorang *dukun*, yang menyarankan agar dia berpuasa selama tujuh hari dalam sebuah kamar yang semua pintu dan jendelanya ditutup. Ia melakukan hal ini dan menjadi agak kehitam-hitaman dalam proses itu; tetapi gadis itu mulai tampak mengitarinya dari jarak jauh ketika ia kembali berjualan di pasar. Akhirnya mereka menikah. Malangnya, perkawinan yang sudah didapat ini berlangsung hanya beberapa bulan, kemudian mereka bercerai.

Ada juga magi pencuri, yang menyebabkan orang tertidur lelap ketika barang-barangnya yang berharga dicuri (*sirep*).

> Setelah ada tanda bahaya (*alarm*) yang memberitahukan bahwa induk semang saya kecurian, orang datang berlari dari segala penjuru. Reaksi

yang diberikan setiap orang seketika itu juga ialah bahwa si pencuri pasti telah memakai magi dalam pekerjaannya. Pencuri itu pasti mampu melakukan *sirep,* melemparkan guna-guna sehingga setiap orang tidur terlelap luarbiasa pada malam itu. Ibu Mudojo, penjahit di seberang jalan, mengatakan bahwa ia tak mampu lagi membuka matanya sesudah pukul sembilan malam tadi.

Ada lagi sihir yang memaksa si korban melakukan apa saja yang diperintahkan (*nuraga*) dan untuk keperluan itu, mantera berikut ini sesuai:

Ketika kepala kerbau menunduk ke bawah,
Kaku sebagai karang laut,
Semoga Pak Sastro menundukkan kepala sebagai pesuruhku,
Membungkuk seakan-akan ia adalah budak kemaluanku.

Perjanjian dengan setan untuk memperoleh kekayaan yang digambarkan sebelumnya juga termasuk dalam kategori sihir menurut pikiran orang Jawa, sebagaimana juga kemampuan beberapa orang untuk mengubah orang lain menjadi binatang dengan perantaraan ritus yang diperuntukkan guna keperluan itu.

Ia berbicara tentang sihir dan orang yang menyakiti orang lain dengan cara-cara magis. Katanya, orang bisa juga berubah jadi binatang. Apa yang perlu kita lakukan adalah mengerjakannya bersama isteri dengan bantuan seorang *dukun*. Kita dibungkus dengan kain mori putih seperti mayat dan terlentang di meja dengan sebuah lampu lilin-minyak di samping. Kemudian kita bisa berubah menjadi babi hutan liar (kita meninggalkan tubuh yang tampak sudah mati terlentang di meja). Kalau kita pergi ke halaman rumah seseorang, lalu mencium air kotoran yang keluar dari dalam rumah, berarti uang mereka akan mengalir kepada kita juga dan dapat "rezeki". Kalau babi hutan itu kebetulan menjumpai bahaya, katakanlah dikepung oleh penduduk desa yang keluar rumah untuk menangkapnya, maka lampu senter itu mulai berkedap-kedip. Kalau sang isteri bangun dan memang setia, ia akan meniup lampu lilin-minyak itu, yang akan menyebabkan babi hutan itu hilang tepat di depan mata penduduk desa dan kembali ke "tubuh".

Tuduhan bahwa seseorang melakukan sihir merupakan hal yang cukup umum, tetapi itu tidak pernah dikatakan secara terbuka dan langsung di depan orang yang bersangkutan. Tuduhan itu hanya

dibisikkan kepada orang-orang lain sebagai desas-desus jahat atau didiskusikan secara agak abstrak sebagai hipotesis untuk menerangkan kelakuan-kelakuan yang aneh. Jadi, seorang perempuan yang perkawinan ketiga kalinya dengan orang yang sama berakhir dengan cara yang sama sebagaimana dua perceraian sebelumnya—karena suaminya menghabiskan semua uang di permainan kartu—ketika ditanya mengapa ia mau kawin lagi dengannya, sekalipun sudah demikian keadaannya, akan mengatakan secara sungguh-sungguh bahwa ia mungkin telah disihir. Ketika pemilihan lurah yang pertama di desa tempat saya tinggal dinyatakan tidak sah oleh pemerintah, banyak orang menganggapnya sebagai keberhasilan usaha *dukun* yang diberi tugas oleh calon yang kalah. Seorang laki-laki bercerita kepada saya bahwa dua tahun setelah isterinya meninggal, tiba-tiba ia menemukan bahwa musuh lamanya telah menyihir isterinya. Ketika saya tanya, apakah ia akan menenung kembali penjahat itu atau melakukan pembalasan lain kepadanya, ia mengatakan tidak, karena sekarang semuanya sudah berlalu. Perhatian utamanya kepada pengertian sihir tampak terutama sebagai penjelasan atas sesuatu yang tak bisa diterangkannya dengan cara lain.

Dalam banyak hal, penderitaan langsung akibat sihir adalah nyata secara psikologis dan tuduhannya kuat. Seorang muda yang lamarannya ditolak mempersalahkan tekanan batinnya yang pedih kepada kenyataan bahwa gadis itu bukan hanya menolak lamarannya saja, tetapi juga meminta seorang *dukun* untuk menyihirnya dan anak itu selama beberapa minggu makan dalam gelap gulita, bersembahyang tiga jam lamanya tiap malam (ia seorang *santri*) dan, saya kira, meminta *dukun* yang merupakan temannya sendiri untuk mengirim beberapa kutukan balasan kepada gadis itu. Bahkan dalam kasus-kasus semacam ini, dimana rasa sakit adalah nyata dan bersifat langsung, tuduhan tak pernah dinyatakan secara langsung kepada penjahat yang disangka, tidak pula dilakukan tuntutan secara publik. Penyiaran desas-desus kepada semua tetangga adalah pola umumnya.

> Bu Min mengajak saya ke rumahnya. (Ia tetangga kami, sebagaimana juga orang yang dituduhnya). Ia menunjukkan kepada saya dua gelas air yang telah disiapkannya, masing-masing untuk ayah dan ibunya almarhum. Bersama dua gelas itu, ada juga segelas kopi dan satu kotak bumbu perlengkapan menginang. Ia mengatakan bahwa seharusnya disediakan juga sebatang rokok untuk almarhum ayahnya. Kemudian, setelah mempersilahkan saya duduk, ia mulai berbisik-bisik kepada

saya secara cepat dan akhirnya saya mengerti apa yang dia ucapkan kepada saya. Ia telah menderita sakit selama kurang lebih 27 bulan ini, katanya—sakit kepala, gatal, demam—semuanya karena ditenung oleh pemilik warung kopi, Nur dan isterinya. Mereka melakukan ini, karena mereka memang jahat. Pasalnya, mereka menginginkan dia pergi dari rumah ini (rumah ini milik mereka) dan karena ia memiliki lebih banyak uang daripada mereka serta berpakaian lebih baik dari mereka. Katanya, mereka pergi ke seorang *dukun* di sebuah desa (sekitar 32 kilometer jauhnya) dan meminta melakukan sihir ini. Ia melukiskan bagaimana hal itu dilakukan—empat orang duduk dalam satu segi empat dengan satu orang, di tengah membaca mantra, dengan api. Katanya, kalau orang membayar Rp 100, sang *dukun* menjamin korbannya akan mati dalam 24 jam dengan perut busung besar. Ia sendiri telah pergi ke seorang *kiai* (guru mengaji) yang telah memberinya tiga "surat", dengan ongkos Rp 25, yang ditulis dalam huruf Arab. Kata si *kiai* kepadanya, bahwa ia telah ditenung oleh orang-orang ini dan yang mengandung kata-kata magi yang akan menjadi efek tandingannya. "Surat-surat" ini dibungkus dengan kain putih dan tali benang di sekitarnya—katanya, ia memperolehnya dalam bentuk demikian—dan ia mengikatkannya di ujung ikat pinggangnya. Ia juga telah berpuasa—tidak makan nasi, hanya singkong saja—dan berjaga di malam hari selarut mungkin, sampai sekitar pukul 4 pagi. Ia juga menunjukkan kepada saya sejenis tanaman kaktus dengan tanduk besar di tiap penjuru rumahnya, dimaksudkan untuk mengusir makhluk halus yang diutus kepadanya oleh si pemilik warung kopi dan isterinya.

Dengan demikian, sihir sebagaimana dibayangkan orang Jawa, cenderung dipraktikkan pada para tetangga, teman, kerabat dan kenalan yang cukup dekat. Tentu saja *dukun* yang dipakai bisa orang jauh dan karena itu, menyerang seseorang yang tinggal jauh dari tempat upacara dilakukan, tetapi pencetus tindakan itu selalu seorang yang dekat. Tidak seperti orang-orang lain, orang Jawa tak menuduh orang-orang luar melakukan sihir: "Musuh orang Tebing tinggal di Tebing". Saya diberitahu bahwa akan banyak terjadi sihir-menyihir di kota yang dekat dari sini, kalau orang di sana pernah menyihir orang Mojokuto.

Kedua, sihir selalu dipraktikkan dengan alasan khusus, tidak pernah karena kedengkian yang ringan. Tampaknya ia tak mengikuti garis kekerabatan atau kelas tertentu, alih-alih, agaknya ada satu kecenderungan pada seseorang untuk menuduh orang lain menyihirnya, kalau ia, si korban, merasa dirinya pernah mengecewakan harapan orang yang menyerangnya atau karena suatu hal pernah membuat dia marah.

Akhirnya, tak ada cara untuk menuntut tenung sebagai sebuah tindak pidana atau bahkan perbuatan yang bisa menimbulkan hak atas ganti rugi. Dalam semua kasus sihir yang pernah saya dengar, saya tak pernah menjumpai sebuah kasus, dimana konfrontasi langsung antara si korban dan tertuduh terjadi, atau dimana tuduhan umum dilakukan secara terbuka, atau dimana tuntutan hukuman atau ganti rugi dilembagakan bahkan juga secara informal—tidak ada prosedur formal untuk melakukannya dalam kasus apa pun. Tenung adalah perbuatan mistik yang harus dihadapi secara mistik juga. Walaupun orang bisa menyebarkan desas-desus tentang itu dan menuduh secara diam-diam untuk kepuasan hatinya (yang dalam kebanyakan kasus akan sampai juga kepada tertuduh), tetapi setiap usaha terang-terangan untuk mengorganisir pendapat umum terhadap seorang tertuduh sudah hampir pasti akan gagal. Demikian pula, di Mojokuto, tidak pernah ditemukan seseorang yang mempunyai reputasi luas sebagai orang yang suka melakukan tenung. Sekalipun beberapa *dukun* dicurigai sebagai perantara yang sangat bersedia melakukannya, bahkan mereka ini tidak pernah diasingkan secara sosial.

Dalam keadaan tertentu, sihir bisa jadi perbuatan yang mendekati sah walaupun secara moral masih bisa dipertanyakan, sebagaimana dalam kasus induk semang saya yang telah kecurian dua kali dalam sebulan, sebuah pukulan yang benar-benar berat untuknya baik secara finansial maupun psikologis:

> Pak Arjo telah mengambil beberapa tindakan terhadap pencuri yang memasuki rumahnya dua kali dalam bulan lalu. Ketika hasil perbuatan pencuri itu ditemukan, Pak Arjo bersikeras bahwa tak seorang pun boleh mengubah jejak itu dan ia kemudian meletakkan sehelai papan menyilang di ambang pintu yang telah digali oleh si pencuri agar tidak ada telapak kaki seorang pun yang akan mengganggu debu di sana. Ia juga menemukan jejak kaki pencuri itu di halaman belakang yang ia tutup dengan sebuah pot agar tidak terhapus. Lalu, pada hari berikutnya sesudah kecurian (hari kedua), dia pergi ke Malang, sebuah kota besar yang letaknya sekitar 96 kilometer di sebelah timur Mojokuto, untuk mengunjungi *dukun* terkenal di sana. Ia membawakan si *dukun* sejumput debu dari tempat pencuri menggali tanah dan sejumput debu lagi dari sidik kaki pencuri beserta topi pencuri yang ketinggalan sewaktu bekerja. Ketika ia kembali dari *dukun*, ia minta isterinya menyalakan tungku arang dengan arang yang membara; sebuah periuk tanah diletakkan di atasnya. Kemudian ia menegakkan semacam penyangga untuk meng-

gantung topi si pencuri di atas periuk yang jadi panas karena api; topi itu digulung seperti sosis dan dibungkus dalam kain putih yang melambangkan kain kafan mayat. Sosis ini tampak sebagai tubuh orang yang dibungkus dan Pak Arjo mengatakan, memang itulah maksudnya. Semua ini diberi sebuah tutup dan disembunyikan di balik pintu. Api tungku dibiarkan menyala siang dan malam sampai hari ini (sekitar sebulan sesudah pencurian). Pak Arjo mengatakan, dengan rasa puas yang besar, bahwa sebagai akibatnya, pencuri itu akan terkena demam tinggi, ia tidak bisa tidur, berguling-guling kian-kemari, tak bisa keluar dari rumah dan tak bisa menikmati hasil curiannya. Pencuri itu hanya bisa sehat kembali kalau datang ke Pak Arjo serta minta maaf, kemudian Pak Arjo akan membawa peralatan itu kepada sang *dukun* kembali untuk diberi mantera dan dicabut sihirnya. (Gagasan bahwa orang bisa menghilangkan sihir dengan minta maaf kepada pengirimnya adalah umum, tetapi saya tidak pernah mendengar seseorang yang melakukan hal itu). Pak Arjo mengatakan bahwa ia harus membayar dukun itu Rp 25, yang merupakan ongkos dasarnya, ditambah Rp 50 untuk *slametan* yang diselenggarakan oleh *dukun* itu—*slametan* yang sama dengan yang diadakan untuk orang mati. Di luar semuanya ini adalah biaya perjalanan. Ia mengatakan bahwa jenis magi ini adalah jahat, kecuali jika yang mengirimnya berada pada pihak yang benar, seperti dia. Akan tetapi, ia meminta agar kami tidak menceritakan ini kepada siapapun, karena mereka mungkin akan salah menafsirkan motifnya.

Catatan:

1. Kaum perempuan kadang-kadang, mungkin pada umumnya, menjadi *dukun tiban* serta *dukun préwangan* dan cukup lazim menjadi *dukun pijet* atau *dukun temantèn*, tetapi hampir tak pernah menjadi dukun selain dalam bidang-bidang tadi.
2. Camat itu datang ke Mojokuto pada 1952 dan karenanya, tidak berakar di sana. Ia berpraktik hanya di kalangan teman-temannya, orang-orang yang berkedudukan tinggi di kalangan *priyayi*, sebuah kelompok yang agak terbatas jumlahnya. Namun, di kalangan mereka ini, reputasinya tinggi.
3. Lihat khususnya K. Heyne, *De Nuttige Planten van Nederlandsch-Indie* (3 Jiild, Den Haag, 1927) dan R. A. Seno-Sastroamidjojo, *Tentang Obat Asli Indonesia* (Djakarta, 1948).
4. Ini bisa juga disebabkan oleh malaria. Karena kebanyakan orang Jawa menganggap bahwa malaria itu disebabkan oleh makan nasi yang baru saja dipanen (sebuah pendapat yang cukup rasional, mengingat pada masa panen itu saluran irigasi mulai macet dan dengan begitu, menyebabkan berkembangbiaknya nyamuk). Tubuh menggigil itu kadang-kadang juga dilihat sebagai penyakit "darah kotor".

[5] Salah seorang dari tiga dokter itu berkebangsaan Indonesia, berasal dari Sumatera dan memperoleh pendidikan medisnya di Prancis. Seorang lagi berkebangsaan Austria dan dididik di Austria, sedangkan yang ketiga seorang Jawa yang belajar kedokteran di Jakarta.

[6] Tetapi jiwa yang terlatih baik merupakan upaya perlindungan umum yang berharga. Sebagaimana dalam kasus penyakit biasa yang ditimbulkan oleh masuknya makhluk halus, orang yang sering berpuasa, bergadang dan bersemadi akan sulit terkena. Memang, kalau ia banyak melakukan hal ini, ia sendiri mungkin seorang dukun semata-mata atas dasar kenyataan ini.

[7] *Guna*, seperti semua istilah ini, sering dipakai untuk menyebut sihir secara umum, dari jenis yang mana saja.

BAB 9

Permai: Sekte *Abangan* Modern

Selain pembagian antara *abangan, santri* dan *priyayi* yang telah saya tekankan, ada lagi pembagian kedua yang harus dilakukan, yang tanpanya, kebanyakan kepercayaan dan perilaku keagamaan di Mojokuto akan sangat sukar ditafsirkan. Ini adalah pembagian antara *kuno* (atau *kolot*) dan *modern*. *Kuno* berarti tradisional, cara zaman dulu. *Modern* mempunyai arti persis seperti bunyi kata itu sendiri—modern; dan kontras antara kata Jawa dengan kata kedua yang samasekali bukan kata Jawa, tetapi dipinjam dari bahasa Belanda lewat bahasa Indonesia, memberikan gambaran dari kontras antara kepercayaan-kepercayaan keagamaan, ideologi serta moral yang dimaksudkan oleh istilah itu. Untuk orang *kuno*, adat kebiasaan orangtua mereka adalah cukup baik, sementara godaan masa kini dianggap sebagai jerat dan angan-angan belaka. Bagi orang *modern*, yang kebanyakan mengelompok di kota, ada keperluan untuk mengubah kepercayaan kepada masa lampau agar selaras dengan apa yang mereka anggap sebagai tuntutan masa sekarang. Bahwa perubahan semacam itu kadang-kadang secara paradoksal mengambil bentuk pengembalian kepada bentuk kepercayaan yang dianggap lebih awal dan lebih murni, lebih memuaskan daripada kemerosotan yang mengiringinya. Hal itu tidak mengherankan jika dilihat dari berbagai kajian antropologi tentang gerakan kebangkitan kembali keagamaan di berbagai bagian dunia, atau malahan dalam sejarah agama Kristen; para rasul Kristen juga mengutuk masa kini atas dasar ukuran masa lampau.

Kontras antara *kuno* dan *modern* tampak paling tajam di kalangan *santri*, yang telah membawa sebuah keretakan yang serius dalam kelompok itu, tetapi kontras itu memang membelah seluruh masyarakat serta semua kategori. Di kalangan *abangan*, hal ini menyebabkan munculnya salahsatu manifestasi yang paling menarik—sebuah sekte

politik-religius dimana kepercayaan keagamaan Jawa "asli" melebur dengan sebuah marxisme yang nasionalistik, memungkinkan para pemeluknya mendukung kebijaksanaan politik komunis di Indonesia sambil memurnikan upacara-upacara *abangan* bahkan dari sisa-sisa Islam yang terdapat di dalamnya. Sekte ini, Permai,[1] mencerminkan percobaan untuk memberikan relevansi masa kini kepada kepercayaan *abangan* tradisional, untuk memberikan kepada ide-ide makhluk halus orang Jawa, praktik-praktik *slametan* serta teknik-teknik pengobatan, sebuah makna dalam sebuah konteks sosial yang jauh berbeda dari konteks dimana mereka muncul dan sepanjang menyangkut para pemimpinnya, untuk mendapatkan beberapa keuntungan politis dari transformasi ini.

Di panggung nasional, Permai adalah sebuah partai politik dengan perwakilan di parlemen, sebuah organisasi pusat dan sebuah program partai. Ciri umum dari yang terakhir ini dapat dipastikan dari kutipan berikut yang diambil dari pernyataan Permai dalam sebuah almanak resmi partai-partai politik yang diterbitkan oleh Departemen Penerangan di tahun 1951:[2]

> Jadi "rakyat marhaen"[3] adalah mereka, yang sekalipun ditindas, diperas dan dibenci, masih percaya pada kekuatan mereka sendiri, yang mereka organisir untuk menentang serta mengusir, malahan untuk menghancurkan imperialisme dan kapitalisme, serta menghancurkan semua penindasan dan penghisapan yang sewenang-wenang. Rakyat marhaen adalah kelompok dalam masyarakat yang terdiri atas mereka yang benar-benar sudah jadi melarat dan dihinakan, tetapi yang masih menghargai diri sendiri sebagai manusia yang harus hidup dalam dunia ini serta sadar akan hak-hak mereka. Dengan kesadaran ini timbullah kemauan yang berkobar-kobar untuk menuntut hak-hak itu.

Di Mojokuto, aspek-aspek ini pada umumnya dipercayakan kepada para pemimpin, salah seorang di antaranya adalah seorang muda yang sangat kuat sifat-sifatnya sebagai orang kota, yang oleh salah seorang anggota partai itu dikatakan mempunyai "kontak dengan Dewan Pimpinan Pusat" dan mungkin sekali memang seorang organisator profesional. (Ia meninggalkan Mojokuto pada pertengahan masa saya menetap di sana). Untuk sebagian besar kalangan *abangan* yang secara politis naif, Permai mewakili tiga hal. *Pertama*, sebuah kultus perdukunan yang kuat. *Kedua*, serangkaian kepercayaan esoterik yang

berpolakan kepercayaan *abangan,* tetapi dengan modifikasi dan makna-makna tersembunyi yang hanya bisa dipahami oleh para pencetusnya. *Ketiga*, sebuah organisasi sosial yang sangat gigih menentang Islam, yang sebagian besar terdiri atas buruh-buruh kota, baik yang bekerja maupun yang menganggur, kalangan radikal desa yang melarat serta pekerja-pekerja perkebunan dulu dan sekarang.

Permai, menurut para pemeluknya, didasarkan pada "ilmu asli murni", pada kepercayaan Jawa "asli" seperti sebelum dikorup oleh tambahan-tambahan dari Hindu dan, lebih khusus lagi, Islam. "Setiap orang mempunyai ilmunya sendiri", demikian menurut keterangan seorang pemimpinnya. "Orang Barat mempunyai ilmu mereka sendiri, orang Islam mempunyai ilmu mereka sendiri dan kita orang Jawa punya ilmu kita sendiri. Ilmu itu cocok baik untuk kehidupan modern maupun kehidupan lain yang manapun. Sulitnya orang Indonesia selalu mencoba menjadi orang Hindu, Arab atau Belanda daripada menjadi orang Indonesia. Sekarang setelah kita merdeka, kita harus menggali filsafat nenekmoyang kita dan membuang jauh-jauh semua ilmu asing itu". Sikap anti-Hindu Permai hanyalah *pro forma* saja dan banyak gagasan maupun praktik yang oleh orang-orang ini dianggap "asli", sebenarnya berasal dari India juga, tetapi oposisi kepada Islam benar-benar sangat keras dan dilaksanakan dengan baik sekali.

> Dia (seorang anggota Permai) melancarkan kecaman-kecaman terhadap umat Islam. Katanya ada dua macam Islam di Indonesia, Islam Arab, yang asing dan *Islam lugu* (secara harfiah berarti "modal awal"). Yang terakhir ini adalah agama asli di sini, sedangkan yang pertama adalah impor dari luar. Kemudian ia melanjutkan perbandingan poin demi poin dari keduanya. Islam Arab mempunyai sembahyang lima waktu, tetapi Islam Jawa bersembahyang setiap waktu, kapan saja. Mereka bisa saja bersembahyang 40 kali sehari atau tidak sembahyang samasekali, tergantung kepada situasi. Selain itu, mereka tidak bisa dilihat jika sedang sembahyang. Sembahyang adalah soal-soal dalam dan tak perlu diucapkan keras-keras, sembahyang itu seluruhnya dilakukan dengan pikiran, sementara kaum *santri* bersembahyang dengan membaca do'a keras-keras dan menggerakkan tubuh mereka menurut gerak-gerik sembahyang. Kedua, soal sedekah. Untuk kalangan *santri,* hanya sekali setahun, sebuah jumlah yang tetap, ada kewajiban memberi beras kepada fakir miskin. Orang-orang Permai, katanya, menganggap besek daun pisang yang berisi makanan yang diberikan orang pada *slametan* adalah sedekah dan mereka melakukan ini sepanjang tahun; mereka tidak perlu

menunggu sampai *Riyaya* (hari besar yang mengakhiri bulan puasa). Bagi kalangan *abangan*, kalau seseorang sedang makan dan ada orang di luar kelaparan, ia harus memberikan separuh makanannya. Naik Haji, katanya, tidak perlu, kalau itu berarti pergi ke Mekkah. Baginya, cukuplah kalau orang bepergian kian-kemari, bergaul dengan orang lain dan memperoleh pengalaman, orang bisa bepergian ke mana pun juga. Ia mengatakan bahwa para haji itu sebenarnya adalah korban konspirasi kolonialis. Mekkah dimiliki oleh Inggris dan Belanda, yang berada di bawah kekuasaan Inggris, yang menipu orang Jawa agar pergi ke sana dan menghamburkan uang mereka. Bagi orang Jawa "asli", yang penting adalah cara orang bertingkahlaku. Kenyataan bahwa seseorang telah pergi ke Mekkah saja tidak membuat seseorang berhak atas sebuah kehormatan khusus. Ia bisa saja berlaku buruk seperti sebelumnya. "Kenyataannya", katanya, "untuk menjadi haji diperlukan banyak uang bukan? Jadi mereka ini kebanyakan memang kaya, yang menunjukkan bahwa mereka ini lebih curang dari orang-orang lain". Menurut dia, "Beberapa haji masuk Permai, tetapi mereka harus membuka sorban dan menjadi orang Jawa kembali. Mengenai kalimat syahadat, kalangan Permai mempunyai sumpah rahasia sendiri".

Untuk ikut dalam organisasi itu, orang harus mengucapkan sumpah rahasia, yang diresmikan dengan minum secangkir kopi di depan anggota-anggota lainnya. Kabarnya kalau seorang anggota membuka rahasia organisasi, ia akan jatuh sakit, mati atau gila. Seorang anggota juga belajar mantera rahasia, dibisikkan kepadanya sebagai anggota baru enam bulan sesudah pelantikannya di malam buta. Mantera itu jika diucapkan tanpa suara pada air teh bisa menyembuhkan penyakit. Di sini jelas dasar kemampuan mengobati telah dipindahkan dari disiplin spiritual individual kepada keanggotaan dalam organisasi yang dilambangkan oleh satu mantera rahasia itu. Kemampuan mengobati dianggap universal pada semua anggota dan saya tahu sendiri beberapa kasus dimana anggota-anggota Permai, yang tanpa keanggotaannya sebenarnya bukan *dukun*, berusaha sungguh-sungguh mengobati penyakit-penyakit berat dengan metode mantera rahasia itu.

Selain mantera ini, ada juga beberapa buku yang kebanyakan ditulis oleh pendiri gerakan ini[4] dengan daftar keterangan yang menguraikan pentingnya arti esoterik dari istilah-istilah pokok dalam teks—"tidak seperti Al Qur'an, yang maknanya persis sama dengan perkataan yang ada". Dengan demikian, isi doktrin itu dinyatakan dalam pamflet rahasia ini, yang kalau tidak begitu, secara terang-terangan

akan bersifat nasionalis; saya hanya bisa mengakses sebagiannya saja. Secara umum, doktrin itu tampaknya merupakan peleburan ideologi nasionalis modern, khususnya sebagaimana ditetapkan dalam *Pancasila*, "Lima Dasar", rumusan Presiden Sukarno yang terkenal (Monoteisme, Nasionalisme, Perikemanusiaan, Keadilan Sosial dan Demokrasi), yang merupakan dasar filsafat resmi Republik Indonesia yang baru, dengan pola keagamaan Jawa tradisional seperti ramalan menurut penanggalan, simbolisme makanan dan beberapa metode disiplin spiritual, ditambah satu catatan baru tentang moralisme yang eksplisit, yang di satu sisi, dimaksudkan untuk menandingi moralisme Islam serta di sisi lain, untuk menghubungkan nilai-nilai petani tradisional, seperti *rukun* (kerjasama dalam pembangunan rumah, pengairan dan sebagainya) dengan etika Marxis.

Semua tema ini muncul dengan jelas dalam pertemuan-pertemuan terbuka Permai yang diselenggarakan di beberapa desa di wilayah Mojokuto, pada atau sekitar tanggal satu *Sura*, permulaan tahun baru Jawa, di tahun 1953, sebuah hari yang dengan sendirinya melambangkan kepercayaan "Jawa" sebagai lawan dari kepercayaan "Islam". Di desa tepat saya tinggal, di mana Permai mempunyai pengaruh kuat, pertemuan tahunan ini diadakan di rumah seorang pegawai rumah sakit. Gubuk bambunya yang kecil, pada peristiwa itu, dihiasi seperti ia sedang mengawinkan anak perempuannya atau menyunat anak laki-lakinya. Janur kuning dilingkarkan di pintu gerbang, dengan kain bendera merah putih menghiasi rumah dan tambahan atap dari anyaman daun untuk melindungi tamu-tamu pria dari hujan. Kaum perempuan, sebagaimana biasanya, duduk di dalam rumah. Di serambi depan, ada corong pembicara yang ditempatkan di tempat yang tinggi dengan berbagai jenis hasil pertanian, seperti jagung, singkong, cabe, kacang kedelai, bawang. Di depannya, diletakkan bendera Indonesia yang lebar.

> Pertemuan itu dibuka dengan *slametan* singkat, dengan nasi tumpeng, kemenyan dan semuanya—sekalipun tidak ada pembacaan do'a dalam bahasa Arab. Pak Min, (pegawai rumah sakit itu) membuka pertemuan dengan bentuk kesopanan yang lazim. Ia menjelaskan bahwa pertemuan ini adalah rapat Permai, bahwa Permai adalah ilmu keagamaan dan bahwa tujuan ilmu ini adalah membuat setiap orang jadi *rukun*—mampu hidup bersama secara damai serta membantu kemajuan satu sama lain di zaman baru ini. Wito, pemimpin muda kelompok itu yang agresif

dan berasal dari Mojokuto, mengenakan setelan jas abu-abu yang mencolok, sepatu dua warna serta sehelai dasi dengan warna yang menantang, melangkah tegak pada kesempatan ini untuk memimpin kami menyanyikan *Indonesia Raya* (lagu kebangsaan Indonesia) dan beberapa kali meneriakkan semboyan "Merdeka" (semboyan revolusi Indonesia). Min kemudian menyampaikan empat halaman "pesan khusus" dari markas besar partai di Jakarta.Isinya ternyata bukan mengenai soal-soal politik, tetapi mengenai persoalan keagamaan. Karena pesan itu menggunakan bahasa Indonesia dan saya membayangkan hanya sedikit saja yang mengerti, maka sisa pertemuan itu banyak digunakan untuk menjelaskan teks itu dalam bahasa Jawa. Pembicara pertama yang mencoba melakukan ini adalah seorang muda yang berpakaian gaya tradisional—lengkap dengan blangkon, jaket lurik bergaris hitam dan cokelat serta kain batik tulis. Ia tampak seperti sebuah gambar dalam buku etnografi. Sangat gugup dan malu-malu, ia berbicara dalam gumam yang mekanik serta terus-menerus meminta bimbingan dari kedua sisi. Ia menjelaskan arti bulan-bulan Jawa sebagaimana dirumuskan dalam teks itu. Misalnya, "*Sura* (nama bulan pertama) berarti berani. Karenanya, kita harus berani berbuat benar". Ia meneruskan dengan cara yang sama tentang alfabet Jawa, setiap huruf mengawali satu kalimat tentang instruksi moral—seperti "A berarti Akan selalu membasuh muka sebelum makan" dalam buku dasar yang lama. Dalam kedua kasus itu, kalimat asli dalam teks pertama-tama dikutip dalam bahasa Jawa Kuno, baru kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan anak itu menegaskan bahwa kalimat itu adalah kalimat yang benar-benar ditulis di zaman dahulu kala oleh nenekmoyang para hadirin. Karenanya, hal itu mencerminkan kebijaksanaan orang-orang zaman dulu. Ia mengatakan bahwa hikmah ini telah dilalaikan orang, tidak, hal itu telah dilarang pada masa penjajahan, tetapi sekarang diajarkan kembali dalam Permai. Ia mengatakan bahwa hikmah kebijaksanaan ini masih berguna sekarang sebagai "kompas" dan kita tidak bisa mengabaikannya begitu saja. Seorang yang lebih tua menggantikan dia bicara, menjelaskan sistem *pétungan* yang ruwet yang juga tertera dalam teks asli, tetapi yang demikian rumitnya, sehingga saya hanya mengerti sedikit saja dalam kedua bahasa itu. Berikutnya datang seorang berbadan kecil yang melompat dari tempat hadirin dan menempatkan dirinya di belakang corong dengan segala hasil kebun yang ditaruh di sana. Ia mengucapkan pidato yang sangat panjang, cerdik (dan jelas sangat lucu, karena ia bisa membuat hadirin tergelak-gelak, walaupun kebanyakan lelucon itu tidak saya mengerti) dan tampaknya tanpa persiapan terlebih dahulu. Ia menimang-nimang setiap buah serta sayur-sayuran secara bergilir dan menyampaikan khotbah moral politik tentangnya. "Lihat", katanya, "pada tangkainya", sambil mengangkat setandan pisang. "Beginilah caranya kita harus bergandengan bersama

supaya tidak terpecah belah. Semua tanaman ini mudah tumbuh di Jawa yang subur, tetapi kita, anak negeri ini, masih tidak bahagia dan kelaparan karena imperialis mencuri kebanyakan hasil bumi itu dari kita". Akhirnya, Wito yang berbicara. Ia berpidato dengan sangat demagogis. Ia melambaikan tangannya serta menggerakkan alisnya, ke atas dan ke bawah, berteriak dan berbisik, mengulang-ulang lagi untuk menegaskan sesuatu dan meminta jawaban dari para hadirin ("Adakah seorang di sini yang tidak jantan?"—"Tidak!"—"Apa ada di sini orang yang seperti kerbau?"—"Tidak ada!"—"Siapa di sini yang sebenarnya sapi?"—"Tak seorang pun, tidak ada seekor sapi pun di sini!"—"Kalau begitu, saudara-saudara, apakah kita bersedia terus diperlakukan sebagai kerbau dan sapi?" Tak seorang pun tampak mengerti). "Bangsa Indonesia sudah merdeka sekarang", teriaknya. "Tak ada lagi penjajah di sini. Namun kita masih berkelahi satu sama lain (menunjuk kepada pemberontak DI di Jawa Barat). Mengapa? Karena kita diadu-domba Belanda selama 300 tahun." Ia mencela Belanda karena tidak menyerahkan Irian Barat kepada Indonesia sebagaimana dijanjikan, mencela Islam karena "menghina" kaum perempuan dengan mengizinkan poligami dan menyerang Departemen Agama karena tidak membolehkan perkawinan sipil bagi kalangan bukan *santri* (yakni sebuah upacara yang tidak mengharuskan pengucapan kalimat syahadat). Ia menguraikan sila demi sila dalam Pancasila, dengan memberikan penafsiran politis Marxis yang kabur ("Kita harus menuntut keadilan sosial baik bagi kaum miskin maupun kaum kaya!") dan mengakhiri pidatonya setelah setengah jam memimpin pekik "Merdeka" yang intens, ia duduk kecapaian di kursinya untuk menerima satu-satunya tepuk tangan pada malam itu. Pertemuan itu ditutup dengan meditasi selama satu menit, dimana Wito meminta hadirin memusatkan pikirannya dengan tujuan agar kaum reaksioner yang sedang mencoba mengambilalih Indonesia dan menindas rakyat jelata tidak akan berhasil.[5]

Doktrin tentang perkawinan dan pemakaman "bukan Islam" tidak hanya bersifat teoretis, tetapi pada kenyataannya, telah menimbulkan salahsatu konflik terbuka paling tajam antara kaum *abangan* dan *santri* di wilayah Mojokuto. Argumen perkawinan barangkali adalah yang terkuat ditinjau dari sudutpandang abstrak, khususnya karena pemerintah mengizinkan umat Kristen menyelenggarakan upacara mereka sendiri. Ia juga merupakan hal yang paling sulit dilaksanakan, karena selama tidak ada keputusan pemerintah untuk mengakui Permai sebagai sebuah agama resmi—sebagaimana Islam dan Kristen—atau menyatakan sah perkawinan sekuler, setiap anggota Permai yang menikah tanpa mengucapkan kalimat syahadat di depan pegawai

agama kecamatan (*naib*) dianggap hidup dalam dosa dan stigma ini terasa berat untuk dipikul oleh anggota lapisan bawah, bahkan apabila atas nama perjuangan anti-Islam maupun Hak-Hak Manusia Biasa. Seorang pembicara muslim yang sangat keras dari Jakarta, berbicara di sebuah kota dekat Mojokuto dan memperoleh sambutan riuh ketika ia menuduh Permai dan Partai Komunis Indonesia (yang juga mendukung perkawinan sekuler) bermaksud memproduksi generasi anak haram di Indonesia.

Karenanya, untuk saat itu, Permai membatasi pembicaraan soal perkawinan kepada *lobbying* di Jakarta saja. Pada tingkat lokal, sedikit saja yang bisa dilakukan, walaupun beberapa percobaan sporadis telah diusahakan.

> Saya bertanya kepada pejabat agama—*modin*—di desa saya tentang perkawinan. Apakah para anggota Permai pergi menghadap *naib* untuk itu? Katanya, belum lama ini, mereka mencoba tidak melakukannya di desa sebelah. Karena semua orang yang terlibat di sini adalah anggota Permai, mereka pergi menghadap kepala desa dengan kontrak tertulis disertai materai dan memintanya menandatangani kontrak itu, untuk kemudian dibawa kepada camat—karena begitulah keseluruhan upacara itu. Camat menolak memberi izin. Karenanya, orang-orang ini bersama pimpinan Permai masuk ke dalam dan bertengkar dengan camat, tetapi tidak menghasilkan apa-apa. Ia mengatakan bahwa Departemen Agama hanya mengakui upacara perkawinan menurut agama Kristen serta Islam dan ia hanya melaksanakan ketentuan pemerintah itu. Mereka pergi kepada wedana dan memperoleh jawaban yang sama. Wedana itu mengatakan bahwa ia tak bisa mengatur sendiri wilayah kekuasaannya. Ia harus mengikuti peraturan pemerintah pusat.

Tetapi, pada pemakaman agak berbeda, karena penggunaan *modin* dalam pemakaman bukanlah sebuah ketentuan hukum, melainkan hanya berdasar kebiasaan saja. Karenanya, setidaknya secara teori, orang bebas menggunakannya atau tidak. Setelah para pemimpin Permai memprotes keras pemakaman secara Islam untuk jenazah yang bukan Islam kepada camat, camat lalu mengingatkan kepada semua *modin* dalam wilayah kekuasaannya bahwa dalam hal-hal mengenai kematian anggota Permai, mereka hanya perlu mencatat nama, umur, penyakit almarhum dan kemudian pulang. Kalau tidak, mereka akan mendapat kesulitan dan ia, camat, tidak akan bertanggungjawab tentang itu kalau mereka melakukannya juga. Hambatan untuk doktrin abstensi

yang secara logis tak tercela ini adalah bahwa *modin* juga merupakan ahli keagamaan dan teknis dalam mempersiapkan orang buat keperluan pemakaman, "pengurus" pemakaman *à la* Jawa, maka orang pun agak bingung tanpa bantuannya.

Begitu pula, karena jarang sekali seorang yang meninggal itu begitu konsisten sehingga hanya mempunyai sanak-kerabat warga Permai saja, maka dalam tekanan kesedihan, dimana orang tak begitu tertarik kepada reformasi sosial dalam bentuk apa pun, desakan untuk menyelenggarakan pemakaman secara tradisional selalu ada. Perempuan yang saya sebut terdahulu, yang menggantung diri karena tumpukan utang akibat pesta khitanan yang terlampau meriah, adalah isteri seorang warga Permai. Orang kedua dalam pimpinan Permai di Mojokuto, seorang tukang sepatu, bergegas ke desa tempat perempuan itu tinggal serta menyatakan kepada *modin* yang bertugas, bahwa suaminya adalah anggota Permai, sehingga ia lebih baik pulang saja dan mengerjakan urusannya sendiri; *modin* itu, teringat akan saran camat, segera pulang dengan tergopoh-gopoh. Akan tetapi, suami perempuan itu, yang hancur hatinya karena mendapati kenyataan bahwa isterinya bunuh diri dan tak mau lagi menambah persoalan, sejenak kemudian datang ke rumah *modin* itu sambil meratap serta memintanya atas nama Tuhan untuk melaksanakan upacara pemakaman Islam yang biasa, mulai dari memandikan, mengkafani sampai menyembahyangkan mayat. *Modin* itu pun, saya kira dengan rasa puas, menyanggupinya.

Sebuah kasus yang lebih dramatis lagi mengenai konflik yang sama terjadi di lingkungan saya. Seorang laki-laki berusia sekitar 10 atau 11 tahun yang tinggal bersama bibi serta pamannya, seorang penjual es dan anggota Permai yang setia, meninggal secara mendadak. Sang *modin,* karena menuruti kebijaksanaan camat, menolak untuk campurtangan. Akibatnya, seluruh pemakaman terhenti dan jasad anak itu terlentang sepanjang pagi di rumah tanpa ada sesuatu pun yang dilakukan untuk persiapan pemakaman. Tak lama kemudian, seorang *santri* kenalan pamannya—yang lebih lunak dari kebanyakan lainnya—mencoba menolong serta memandikan anak itu; tetapi ia diingatkan oleh *modin,* bahwa dengan begitu ia memikul tanggungjawab yang berat dan karenanya ia menjadi ragu, karena takut melakukan dosa besar. Semua tamu hanya duduk dalam suasana yang bertambah tegang, tanpa ekspresi seperti biasanya, bertanya-tanya apa yang akan

terjadi selanjutnya. (Karena tarikan tradisi mengharuskan semua orang sekitar berkumpul pada pemakaman, maka di sana pun kalangan *santri* atau *abangan* tampak hadir, tetapi mereka duduk terpisah).

Sesudah kurang lebih satu jam kemudian, ayah dan ibu anak itu tiba dari rumah mereka di Surabaya. Dan mungkin karena tersentak oleh keadaan yang kacau-balau, ibu dan bibi si anak menjadi histeris, satu-satunya ledakan emosi dalam kematian yang pernah saya jumpai di Mojokuto. *Santri* teman sang paman kemudian mendekati ayah anak itu—sang *modin,* sebagai pejabat pemerintah merasa tidak seharusnya melakukan itu—dan bertanya kepadanya, apakah ia menginginkan pemakaman secara Islam. Ayah itu, karena bukan anggota Permai, menjawab ya. Dengan ini, *modin* pun melaksanakan kembali perannya dengan gembira dan pemakaman itu diselesaikan dengan pola yang biasa. Namun, *slametan* hari ketiga berubah menjadi pertemuan politik Permai di rumah paman anak itu dan bukan pesta serta pembacaan do'a sebagaimana biasa. Tak seorang *santri* pun hadir di sana.

Mungkin yang paling menarik dari semua ini adalah kenyataan bahwa pada suatu ketika, *modin* meminta kepada para pemimpin Permai untuk memimpin upacara, tetapi karena kurang percaya diri, mereka menolak. Dan mereka juga gagal dalam ujian berikutnya ketika ayah anak itu ternyata menyetujui pemakaman secara Islam. (Ketika ditanya apakah ia menginginkan pemakaman secara Islam, ia menjawab, "Tentu saja, saya memang bukan pemeluk agama yang teguh, tetapi saya bukan orang Kristen?"). Kalau para pemimpin Permai itu bersedia memimpin upacara, kita pasti sudah menyaksikan kasus asli dari perubahan upacara. Kita akan menangkap proses historis pada titik yang susah ditangkap, dimana segala sesuatu berhenti berjalan sebagaimana biasanya dan berubah menjadi sesuatu yang lain, dimana sebuah pola bubar dan digantikan oleh pola yang baru. Bagaimanapun juga, dalam gerakan Permai, orang melihat sistem keagamaan *abangan* yang mencoba memperluas wilayahnya dengan memasukkan pengalaman sosial baru, yang menyesuaikan dirinya kembali dalam sebuah konteks, dimana segala sesuatu yang semula dianggap tetap, telah berubah dan dimana ada tuntutan yang lebih dari sekadar hubungan timbal balik yang sederhana dan pengendalian emosi. Ia merupakan sebuah sistem keagamaan yang dirancang untuk petani yang datang ke kota.

Catatan:

[1] Permai adalah singkatan dari Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia, yang terjemahan kasarnya berarti "Organisasi Rakyat Jelata Indonesia". Singkatan ini benar-benar merupakan permainan singkatan yang agaknya sangat disukai oleh orang-orang Indonesia modern yang telah terpolitisasi, karena bentuk singkatan ini sendiri mempunyai sebuah makna. Permai dalam bahasa Indonesia berarti "indah".

[2] Kepartaian di Indonesia (Jakarta, 1951). Penulisan program partai dalam almanak ini tidak dipersiapkan oleh Departemen Penerangan, tetapi oleh partai-partai politik yang bersangkutan, karenanya merupakan pernyataan otoritatif mengenai landasan politik mereka sejak saat penerbitannya.

[3] Permai menggunakan istilah khusus untuk "rakyat jelata", *marhaen* dan doktrin Permai dikenal sebagai "Marhaenisme".

[4] Pendirinya sebenarnya bukan seorang Jawa, tetapi seorang Sunda dari Jawa Barat. Ia dianggap memperoleh ilmu itu dengan cara tradisional—dengan bertapa di hutan.

[5] Ini bukanlah transkripsi langsung dari catatan lapangan saya, tetapi merupakan sinopsis yang sedikit diperbaiki dari catatan itu.

Bagian Dua
VARIAN "SANTRI"

BAB 10

Santri versus *Abangan*

Islam: Sebuah Pengantar Umum

Islam adalah sebuah agama kenabian etis. Putusnya hubungan antara Muhammad dengan tradisi adalah tajam dan jelas. Pesan yang dibawanya, atau pesan Tuhan yang diwahyukan kepadanya, pada pokoknya merupakan rasionalisasi dan penyederhanaan. Ia mengajarkan keesaan Tuhan di tempat yang tadinya terdapat banyak tuhan. Ia mengajarkan poligami sampai empat orang isteri saja di tempat yang tadinya terdapat harem yang berlebihan. Ia menganjurkan sikap menahan diri atau asketisisme yang moderat, melarang minuman keras serta perjudian ketika ada pengejaran kesenangan diri yang tak berbatas. Ia menolak simbolisme yang berlebihan, menyederhanakan upacara peribadatan, memproklamasikan bahwa ajarannya adalah universal dan menganjurkan perang suci terhadap mereka yang tidak beriman. Walaupun Muhammad melihat dirinya sendiri hanya sebagai wadah bagi sabda Tuhan, arah minat keagamaannya tidaklah transendental, melainkan terkait dengan dunia nyata. Reaksinya terhadap dunia manusia yang ditemukannya bukan merupakan sebuah penolakan yang radikal, bukan sebuah pelarian kepada mistisisme dengan kejijikan dan keputusasaan, tetapi merupakan sebuah percobaan langsung untuk menguasainya secara aktif. "Sejak permulaan kariernya sebagai juru dakwah", demikian yang ditulis ahli sejarah Islam dari Inggris, H.A.R. Gibb, "pandangan dan penilaiannya terhadap orang-orang serta kejadian didominasi oleh konsepsinya tentang pemerintahan dan maksud Tuhan dalam dunia manusia".[1]

Namun, kerasulan adalah sesuatu yang cepat berlalu, karena banyak hal yang mengikutinya secara langsung, berlalu bersama wafatnya Nabi. Generasi berikutnya membaca ajaran Muhammad kebanyakan dalam

bentuk yang sudah diterjemahkan oleh mereka yang datang setelahnya. Para pengikutnya sekarang tidak lagi hidup dalam gilang-gemilangnya inovasi keagamaan seperti dulu, tetapi lebih pada sinar ortodoksi doktrinal yang agak suram; karena, sebagaimana juga dalam agama Kristen, sejumlah besar doktor terpelajar—kaum *Ulama* ("mereka yang mengetahui")—mengerubungi inti asli Islam dan menyelimutinya dengan konstruksi doktrin serta hukum, penafsiran dan kodifikasi yang disusun rapi. Inti Islam terletak dalam Al Qur'an dan Hadis, karena Al Qur'an merupakan himpunan firman Allah yang diucapkan oleh Muhammad antara tahun 610–622 Masehi, sedangkan Hadis merupakan kumpulan kisah-kisah pendek (masing-masing disebut sebuah Hadis) yang diceritakan oleh orang-orang yang mengenal Nabi secara pribadi semasa hidupnya dan menggambarkan beberapa perbuatan serta ucapan Nabi yang kemudian diturunkan dari abad ke abad untuk digunakan sebagai pedoman.

Dengan mengambil Al Qur'an dan Hadis sebagaimana adanya, para *Ulama* menyusun *Syari'at* di atas dua dasar itu. *Syari'at* adalah hukum Islam, sebuah kodifikasi perundang-undangan yang rumit, meliputi hampir setiap bidang kehidupan sosial, tetapi dengan titikberat khusus pada urusan-urusan domestik. Untuk umat Islam, hal itu berlaku sebagai hukum, sebagaimana hukum Yahudi berlaku bagi orang Yahudi, pengganti organisasi resmi gereja yang tidak mampu atau tidak mau mereka dirikan. Tanpa pendeta dan paus, kaum *Ulama*, sebuah kelas ahli yang bertugas menafsirkan Al Qur'an serta Hadis, menjadi hati dan jiwa ortodoksi Islam. Ahli hukum yang sekaligus juga guru telah menggariskan bentuk dan menentukan banyak isi dari Islam.

Aneka ragam penafsiran hukum atas Al Qur'an dan Hadis akhirnya mengalami kristalisasi menjadi empat mazhab ortodoks, yang kesemuanya dianggap sama-sama sah dan suci. Sesudah abad Islam yang kedua dan ketiga, hukum itu tidak boleh diperluas lagi. Pintu "ijtihad" (penafsiran individual atas Al Qur'an serta Hadis) ditutup dan selanjutnya tak seorang sarjana pun, betapapun terkemukanya, dapat memenuhi syarat sebagai perumus hukum yang sah. Batang tubuh Islam ortodoks (disebut Islam Sunni dari perkataan Arab *sunnah*, "adat kebiasaan"), yang terdiri atas isi Al Qur'an, Hadis dan *Syari'at*, telah menjadi tetap sejak abad ke-10 Masehi.

Islam berarti "pasrah". Ucapan kesaksian iman umat Islam yang terkenal sedunia—"Tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah

utusan-Nya", diulang-ulang oleh sepertujuh penduduk dunia, menyatakan isi kepasrahan ini. Kesaksian itu merupakan unsur paling dasar dari Islam, karena setiap orang yang mengucapkan serta meyakininya adalah seorang muslim; dan dalam negara yang penduduknya sama-sama muslim, tak seorang pun boleh mempersoalkan iman orang lain.

Allah, Tuhan Yang Esa ini, adalah Maha Kuasa, Berdiri Sendiri dan Maha Agung. Ia memutuskan segala sesuatu menurut kehendak-Nya, yang tak bisa dijangkau, kecuali Dia dari waktu ke waktu menyatakan kehendak-Nya agar diketahui manusia melalui rangkaian para nabi yang diutus kepada berbagai ras dan bangsa.

Ada 28 nabi yang disebut dalam Al Qur'an, termasuk Adam, Musa, Isa (yang keilahiannya ditolak) dan Yahya. Semua nabi ini, juga yang tidak disebut dalam Al Qur'an (misalnya saja Buddha), adalah sah, karena mereka membawa sabda sejati dari Tuhan dan Muhammad hanyalah salah seorang nabi yang diturunkan di tengah bangsa Arab. Namun, ada sebuah evolusi dalam kenabian itu menuju pewahyuan yang final dan sempurna pada Muhammad, nabi terakhir serta pengunci sekalian nabi. Semua nabi adalah manusia biasa, termasuk Muhammad; mereka tidak mengetahui hal-hal yang gaib, kecuali yang telah diwahyukan dan tidak pula memiliki kesaktian yang luarbiasa. Mereka semua membawa pesan yang sama: "Datanglah kalian kepada Tuhan atau kalian akan menjadi manusia yang terkutuk".

Untuk menghindari putusan yang merugikan di Hari Kiamat, lima jenis ibadah—yang disebut Rukun Islam adalah wajib bagi mereka yang beriman. Yang *pertama* adalah Kalimat Syahadat. Yang *kedua* sembahyang. Sembahyang ini dilakukan lima kali sehari, pada saat fajar menyingsing, tengah hari, sore hari, sesudah matahari terbenam dan malam hari. Sembahyang itu terdiri atas beberapa bacaan berbahasa Arab, dua sampai empat kali sujud ke arah Mekkah dan beberapa bacaan ritual lainnya. Sembahyang tengah hari pada hari Jum'at disunatkan untuk dilakukan di masjid bersama sedikitnya 39 orang Islam lainnya dan dengan seorang imam yang memimpin jema'ah. Berwudhu sebelum shalat—mencuci kedua tangan, muka dan dua mata kaki, setidaknya dengan pasir, kalau tidak ada air—diwajibkan dengan ketat.

Puasa, yang merupakan rukun *ketiga*, diwajibkan pada bulan Ramadhan, bulan kesembilan dari perhitungan tahun rembulan. Puasa dilakukan dengan menahan diri tidak makan atau minum pada siang hari, dari saat fajar, dimana orang bisa membedakan benang hitam

dari benang putih sampai tak bisa lagi membedakannya. Naik *haji* ke Mekkah diwajibkan sedikitnya sekali seumur hidup bagi mereka yang mampu memikul biayanya (terlarang bagi mereka yang tak mampu), pada bulan ke-12, *Zulhijjah*. Rukun yang *kelima* adalah *zakat*, "pajak" keagamaan yang harus diberikan kepada fakir miskin, orang yang tak mampu membayar utang, musafir yang kehabisan bekal, orang yang baru saja memeluk Islam, orang yang menuntut ilmu agama tetapi tidak punya biaya dan untuk melaksanakan perang suci. Sedekah sesuai dengan kemampuan kantong seseorang pada sembarang waktu untuk orang-orang yang dipilihnya sendiri juga dianjurkan.

Semuanya ini adalah substansi Islam yang penting, yang mungkin merupakan suatu paket keagamaan yang paling sederhana dan mudah dipasarkan dari yang pernah ada serta dipersiapkan untuk ekspor. Tanpa organisasi gereja formal yang bisa mendukung ortodoksi, para sarjana Islam yang terpelajar terpaksa mengambil posisi setahap demi setahap. Pertama-tama, pengakuan iman, lalu rukun yang lima, kemudian kesalehan dan sesudah itu, pendalaman ajaran serta hukum. Ini merupakan perjalanan yang ditempuh oleh Islam di Jawa, yang lebih dari 90% penduduknya mengaku sebagai Suni dengan mazhab *Syafi'i* selama empat abad. Akan tetapi, baru sekarang ini saja, minoritas penduduk mulai memahami dengan sangat jelas apa yang mereka peluk itu dan mencoba dengan sungguh-sungguh melaksanakan perintah Tuhan yang menjadi dasar agama mereka.

Usaha serius itu merupakan hasil pergeseran sikap yang menyebabkan minoritas itu tidak lagi mesra terhadap rekan-rekan mereka yang menganggap Islam sinkretik Sunan Kalijaga—tokoh kebudayaan, yang setelah bersemadi dan melakukan praktik asketik yang sesuai, dianggap berhasil memperkenalkan wayang kulit, gamelan, *slametan*, Al Qur'an serta Rukun Islam ke Indonesia[2]—sebagai yang ideal. Minoritas inilah, "kaum muslim sejati", kalau menurut sebutan mereka sendiri, atau "orang Jawa Arab" kalau menurut sebutan lawan-lawan mereka—yang diberi istilah *santri* (semula istilah ini hanya digunakan untuk para penuntut ilmu agama).

Perkembangan Islam di Indonesia

Snouck Hurgronje, peneliti Islam yang besar dari Belanda, menulis tentang Islam Indonesia seperti yang ditemukannya pada 1892:

> Untuk melukiskan citra rukun Islam yang lima, kita dapat mengatakan bahwa puncak atap bangunan Islam yang runcing itu masih ditopang terutama sekali oleh tiang utamanya, pengakuan bahwa tiada Tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah rasul Allah, tetapi tiang ini dikelilingi oleh rampai-rampai hiasan yang sangat tidak cocok dengannya, yang merupakan pencemaran atas kesederhanaannya yang agung. Adapun empat tiang yang lain, yang merupakan tiang-tiang penjuru, tampak bahwa beberapa di antaranya sudah lapuk karena waktu, sementara beberapa tiang baru yang menurut ajaran ortodoks tidak layak menyangga bangunan suci itu, telah didirikan di samping lima tiang yang asli dan sampai tingkat tertentu telah merampas fungsi tiang-tiang asli itu.[3]

Hurgronje khususnya merujuk pada Aceh di Sumatera Utara, tetapi kiasannya tentu berlaku bahkan lebih tepat lagi bagi Jawa, di mana tiang-tiang itu hampir tak nampak lagi di tengah-tengah banyak penopang lainnya. Kecuali keyakinan bahwa mereka itu beragama Islam dan bahwa menjadi seorang Islam adalah sesuatu yang terpuji, Hurgronje menemukan di kalangan penduduk Indonesia yang beriklim tropis ini sedikit sekali monoteisme Timur Dekat sekering gurun, yang (mungkin) telah dikenalnya di Mekkah, di mana ia pernah tinggal sebagai seorang Kristen yang menyamar sebagai jema'ah haji muslim. Orang Indonesia, katanya, "memberikan penghormatan dengan sikap yang murni formal kepada lembaga yang ditahbiskan oleh Allah, yang di mana-mana diterima dengan tulus dalam teori, tetapi dilaksanakan secara menyimpang dalam praktik".[4] Satu generasi kaum terpelajar menggemakan pendapatnya—dengan putusasa kalau mereka itu Islamolog, dengan nada kemenangan kalau mereka itu etnolog yang mengabdikan dirinya kepada pelestarian adat-kebiasaan asli menurut keindahan aslinya.

Tetapi Hurgronje menulis ini pada akhir sebuah era dan permulaan era baru. Dua puluh tahun setelah ia menulis, Muhammadiyah, yang merupakan perkumpulan Islam modernis yang bersemangat tinggi, didirikan di Yogyakarta, tepat di pusat dan klimaks budaya Hindu-Jawa. Mereka menyerukan apa yang oleh orang Jawa disebut "masa pergerakan" serta mengumumkan munculnya kaum muslim yang sadar diri dalam cakrawala sosial Indonesia, yakni orang-orang yang tidak hanya cinta kepada agamanya dalam teori, tetapi juga merasa terikat dalam praktik. Munculnya orang yang demikian bukanlah

merupakan sebuah kebetulan, sebagaimana tampak oleh sebagian orang yang terkejut oleh tanda-tanda kehidupan dalam sebuah agama yang sudah sedemikian lama mereka anggap kehilangan dinamika internalnya ataupun panggilan dasarnya untuk apa yang mereka anggap begitu saja sebagai "jiwa Indonesia". Hurgronje, lebih bijak daripada kebanyakan mereka dan mengetahui bahwa beberapa perubahan dalam wilayah kehidupan Islam sedang berlangsung bahkan pada masanya, memperingatkan para pembacanya bahwa perubahan-perubahan ini sedemikian gradual dan bahwa "walaupun perubahan itu berlangsung di depan mata kita, ia tersembunyi bagi mereka yang tidak mengkaji persoalan itu dengan teliti".[5]

Islam datang ke Indonesia dari India, dibawa oleh para pedagang. Karena ciri Timur Tengahnya berupa orientasi terhadap kondisi kehidupan di luar telah ditumpulkan dan dibelokkan ke dalam oleh mistisisme India, ia hanya memiliki kontras yang minimal dengan campuran Hinduisme, Buddhisme dan animisme yang telah mempersona (menjadi ciri khas) orang Indonesia selama hampir 15 abad. Walaupun ia menyebar—sebagian besar 300 tahun dan mendominasi Jawa dengan sempurna, kecuali beberapa kantong kepercayaan atas berhala pada akhir abad ke-16, Islam Indonesia, terputus dari pusat ortodoksnya di Mekkah dan Kairo, menumbuhkan tumbuhan tropis lain yang berliku-liku, pada wilayah keagamaan yang sudah penuh sesak. Praktik mistik Buddha memperoleh nama-nama Arab, raja-raja Hindu mengalami perubahan gelar untuk menjadi sultan-sultan Islam dan orang awam menyebut beberapa makhluk halus hutan mereka dengan jin. Namun, sedikit sekali perubahan lainnya.

Menjelang pertengahan abad ke-19, isolasi Islam Indonesia dari pusat pemancarnya di Timur Tengah mulai pecah. Dari Hadramaut, padang tandus abad pertengahan Islam di ujung selatan Semenanjung Arab, datang para pedagang Arab dengan jumlah yang selalu bertambah, untuk menetap di Indonesia serta menyiarkan pengertian ortodoks mereka yang bagus kepada para pedagang setempat yang berhubungan dengan mereka. Dan dengan perkembangan pelayaran, orang-orang Indonesia mulai naik haji ke Mekkah dalam jumlah yang demikian, sehingga pada masa Hurgronje tinggal di sana, koloni Indonesia merupakan bagian yang paling besar dan aktif di seluruh kota suci itu. "Di sini", demikian tulisnya, "terletak jantung kehidupan keagamaan kepulauan Hindia Timur dan urat nadi yang tak terhitung jumlahnya

yang kemudian memompa darah segar dalam tempo yang selalu makin cepat ke seluruh tubuh penduduk muslim di Indonesia".[6]

Pada ujung lain dari urat nadi itu, di Jawa, terdapat sekolah Al Qur'an di pedesaan, dimana jema'ah haji yang pulang kembali, mengajar, kalau bukan tentang isi Islam (karena kebanyakan mereka maupun murid petaninya tidak tahu bahasa Arab, walaupun mereka dapat membacanya dengan cukup baik), paling tidak mengenai sikap cermat terhadap bentuknya. Pada kenyataannya, hal itu memiliki semangat yang berbeda dari mistisisme politeistik, dimana orang Jawa sudah lama terbiasa. Di sekeliling sekolah-sekolah ini dan di sekeliling masjid yang terpaut dengannya, sebuah ruangan dikosongkan untuk ortodoksi. Mereka yang tinggal dalam ruangan kosong itu—para *santri*—mulai melihat diri mereka sendiri sebagai wakil minoritas iman yang benar dalam rimba raya kebodohan serta takhayul dan juga sebagai pelindung Hukum Suci dari kekasaran para penyembah berhala yang berasal dari adat tradisi.

Namun, bahkan dalam konteks ini, arus ke arah ortodoksi adalah lambat. Sampai pada dekade kedua abad ini, berbagai pesantren di daerah pedesaan tetap saja independen, malah saling berlawanan dan persaudaraan keagamaannya memiliki warna mistik, dimana diperoleh kompromi tertentu dengan kalangan *abangan* di satu pihak serta dengan kekhawatiran pemerintah kolonial terhadap munculnya sebuah Islam yang terorganisasi serta sadar diri di pihak lain. Adalah di kota-kota, dimana ada hubungan yang terus-menerus dengan orang-orang Arab Hadramaut, ada sebuah etika dagang yang berkembang, nasionalisme yang sedang tumbuh dan gabungan pengaruh modernisme dari gerakan reformasi Islam di Mesir serta India yang menghasilkan militansi yang lebih kuat di kalangan umat yang secara eksplisit muslim, di sanalah Islam menjadi keyakinan yang hidup di Indonesia.[7]

Dengan didirikannya Muhammadiyah oleh seorang jema'ah haji yang baru saja kembali pada 1912 dan bersama dengan lahirnya pendampingnya, Sarekat Islam, pada tahun yang sama, kebangkitan ortodoksi menyebar dari kota-kota ke desa-desa. Organisasi-organisasi konservatif muncul untuk melawan apa yang mereka anggap sebagai penyimpangan yang berbahaya dari doktrin Islam abad pertengahan dalam program-program kelompok modernis. Namun, dengan mengesampingkan detail-detail, harus diakui bahwa kemunculan jama'ah Islam sejati di Indonesia—umat yang murni, seperti penyebutan kaum muslim sendiri

untuk kaum yang benar-benar beriman—akhirnya benar-benar tak terhindarkan lagi.

Bahkan mereka yang mengabaikan peringatan Hurgronje untuk melakukan tela'ah dari dekat terhadap persoalan ini sekarang bisa melihat bahwa Islam Indonesia telah berubah. Dan di hampir setiap desa serta kota di Jawa, terdapat satu kelompok, seringkali tinggal di tempat yang terpisah, umumnya terdiri atas pedagang kecil dan petani yang agak kaya, yang bagi mereka, Islam bukan lagi ilmu mistik lain di antara banyak lainnya, tetapi sebuah agama yang unik, eksklusif dan universalis, yang menuntut kepasrahan total kepada Tuhan yang jauh serta mengabdi kepada sebuah perjuangan abadi melawan mereka yang tidak percaya.

Mojokuto, yang didirikan pada akhir abad ke-19, memiliki sejarah yang hampir seluruhnya terletak dalam periode ini, dimana jema'ah muslim yang sadar diri, terkristalisasi dari latarbelakang *abangan* yang lebih umum. Mayoritas kelas pedagang sebelum perang dan banyak penduduk petani yang menjadi jema'ah muslim Mojokuto, bermigrasi dari wilayah Islam yang kuat di bagian utara Jawa—Demak, Kudus, Gresik—di mana tradisi muslim yang dibawa oleh pedagang-pedagang terdahulu belum seluruhnya punah. Mojokuto mengalami setiap fase reformasi dan kontra-reformasi dalam komunitas Islam di Indonesia sepanjang abad ini sampai sekarang. Barangkali sekitar sepertiga penduduknya—sebagai perkiraan kasar saja—adalah *santri*. Mengelompok dalam kampung mereka sendiri (sekarang agak kurang dibandingkan dengan sebelum perang, namun masih terjadi pengelompokan demikian), dalam partai politik dan organisasi sosial sendiri, serta mengikuti pola peribadatan sendiri, kelompok ini mewakili sebuah varian kebudayaan Mojokuto yang asli.

Santri versus *Abangan*: Perbedaan Umum

Ketika membandingkan varian *abangan* dan *santri* dari pola keagamaan Mojokuto, segera terlihat dua perbedaan umum yang mencolok, selain dari penilaian mereka yang berbeda terhadap ortodoksi Islam. Pertama-tama, kalangan *abangan* benar-benar tidak acuh terhadap doktrin, tetapi terpesona oleh detail keupacaraan. Sementara di kalangan *santri*, perhatian terhadap doktrin hampir seluruhnya mengalahkan aspek ritual Islam yang sudah menipis.

Seorang *abangan* tahu kapan harus menyelenggarakan *slametan* dan apa yang harus jadi hidangan pokoknya—bubur untuk kelahiran, apem untuk kematian. Ia mungkin memiliki beberapa gagasan tentang apa yang dilambangkan oleh berbagai unsur dalam hidangan itu (seringkali juga tidak tahu dan hanya bisa mengatakan bahwa ia menghidangkan bubur karena orang selalu menghidangkan bubur pada kesempatan seperti itu), tetapi ia akan sedikit kecewa kalau orang lain memberikan sebuah tafsiran yang berbeda. Ia memiliki toleransi dalam kepercayaan agama; katanya, "Jalan itu memang banyak". Kalau orang menyelenggarakan upacara pergantian tahap yang benar, orang itu bukanlah binatang. Kalau orang mengadakan *slametan* di bulan puasa, ia bukanlah orang kafir. Kalau orang mengirim baki untuk keperluan "bersih desa", ia tidak melakukan tindakan subversif—dan itu cukup. Kalau orang tidak percaya pada makhluk halus atau mengira bahwa Tuhan tinggal di matahari, maka itu adalah urusannya sendiri.

Untuk kalangan *santri,* peribadatan pokok juga penting—khususnya sembahyang, pelaksanaannya secara sadar dianggap oleh kalangan *santri* maupun non-*santri* sebagai tanda istimewa dari seorang yang benar-benar *santri*—tetapi hal itu tidak begitu banyak dipikirkan. Dalam keadaan apa pun, peribadatan itu sederhana saja. Yang menjadi perhatian kalangan *santri* adalah doktrin Islam, terutama sekali penafsiran moral dan sosialnya. Mereka, khususnya *santri* "modernis" kota, tampaknya sangat tertarik pada wacana apologetik. Mempertahankan Islam sebagai kode etik yang lebih tinggi untuk orang modern, sebagai doktrin sosial yang bisa dilaksanakan untuk masyarakat modern dan sebagai sumber nilai yang subur bagi budaya modern. Aspek doktrinal ini kurang ditekankan di daerah pedesaan. Etika *santri* tetap agak dekat dengan *abangan* di sana. Akan tetapi, bahkan di pedesaan, seorang *santri* berbeda dari seorang *abangan,* tidak saja dalam pernyataannya sendiri bahwa secara keagamaan ia lebih tinggi dari yang terakhir itu, tetapi juga dalam realisasinya, betapapun kaburnya, bahwa dalam Islam, yang menjadi masalah keagamaan utama adalah doktrin; dan dalam setiap hal, *santri* pedesaan selalu mengikuti kepemimpinan kota. Untuk *santri,* dimensinya telah bergeser. Bukan pengetahuan tentang detail atau disiplin spiritual yang penting, tetapi penerapan doktrin Islam dalam kehidupan. Jenis kaum *santri* pun beraneka ragam, dari yang perbedaannya dengan tetangganya yang *abangan* tampak hanya terletak pada sikap bersikeras bahwa mereka ini benar-benar muslim

sejati, sementara tetangga mereka tidak, sampai kepada mereka yang komitmennya kepada Islam mendominasi hampir seluruh kehidupan mereka. Namun, untuk semuanya, perhatian terhadap dogma sampai derajat tertentu telah menggantikan perhatian kepada upacara.

Salahsatu hasil dari perbedaan penekanan ini adalah bahwa sikap relativisme tanpa emosi serta keterikatan yang mengherankan dan ditunjukkan oleh kalangan *abangan* terhadap adat keagamaan mereka sendiri tidak terlihat di kalangan *santri*. Sikap yang tidak seluruhnya berlainan dari sikap etnolog pencinta budaya yang sedang mengumpulkan adat tua di kalangan para penyembah berhala itu cenderung digantikan oleh penekanan yang kuat pada keharusan iman dan keyakinan penuh terhadap kebenaran mutlak agama Islam serta sikap tidak toleran yang mencolok terhadap kepercayaan dan praktk Jawa yang mereka anggap sebagai heterodoks.

> Saya berbicara dengan Abdul Manan dari desa (tak seberapa jauh dari Mojokuto) tempat tinggal kami beberapa bulan yang lain. Saya bertanya kepadanya tentang *pundèn* (tempat makhluk halus yang keramat) di sana dan ia mengatakan bahwa memang ada satu di sana dengan nama yang sama dengan tempat keramat di sini—*Mbah Buda*—hanya di jalan dekat tempat tinggalnya. Orang mengadakan *slametan* di sana sebagaimana juga di sini, untuk memenuhi nazar yang akan mereka lakukan kalau sembuh dari sakit dan sebagainya. Ia mengatakan bahwa sebagai seorang muslim yang baik, ia tidak percaya kepada hal itu. Katanya, ia pernah membuktikannya pada satu malam dengan memindahkan patung manusia di sana ke masjid dan menghancurkannya berkeping-keping. Tidak ada kejadian apa pun yang mencelakakannya, yang membuktikan bahwa benda itu memang tak lebih dari sebuah patung. Katanya, masih ada sebuah patung sapi di sana sekarang ini dan orang masih saja mengadakan slametan di situ sebagaimana biasa, tetapi hanya mereka yang bodoh serta tak tahu apa-apa saja yang masih melakukannya.

Perbedaan kedua yang jelas antara varian keagamaan *abangan* dan *santri* terletak pada masalah organisasi sosial mereka. Untuk kalangan *abangan*, unit sosial paling dasar tempat hampir semua upacara berlangsung adalah rumahtangga seorang pria, isterinya dan anak-anaknya. Adalah rumahtangga ini yang mengadakan *slametan* dan para kepala rumahtangga jugalah yang datang mengikuti *slametan* itu, untuk kemudian membawa pulang sebagian makanan bagi anggota keluarga yang lain. Bahkan upacara *bersih désa,* yang paling dekat dengan

upacara publik atau upacara supra-rumahtangga yang dapat ditemukan orang dalam sistem *abangan,* tak lain adalah penggabungan sumbangan dari berbagai *slametan* terpisah yang dilakukan oleh rumahtangga-rumahtangga desa itu dan bukan sebuah upacara untuk desa itu secara keseluruhan. Hidangannya merupakan penganan dari berbagai dapur yang dijadikan satu, bukan hidangan dari satu dapur yang lantas dibagi-bagi. Kecuali keharusan untuk datang dengan membawa penganan, sedikit sekali yang harus dilakukan oleh para peserta. Jenis upacara keagamaan yang besar-besaran yang dilaksanakan oleh klub-klub, kelompok-kelompok persaudaraan atau perkumpulan-perkumpulan khusus yang biasa ditemui orang, katakanlah, di Melanesia, di beberapa bagian Afrika, atau di kalangan suku Pueblo di Amerika, sangat asing bagi tradisi orang Jawa. Tidak satu pun dalam kehidupan keagamaan *abangan,* bahkan dalam arti yang paling jauh sekalipun, yang dapat disebut sebagai gereja atau organisasi keagamaan, kecuali Permai yang benar-benar merupakan pertumbuhan mutakhir dan sangat diwarnai oleh politik. Candi peribadatan pun tidak ada. Petani Jawa, yang seringkali dianggap sebagai sesuatu yang tak berarti dan tak berciri, yang terserap habis dalam keseluruhan sosialnya, sebetulnya menjauhkan diri daripadanya, menyimpan gagasan-gagasannya hanya untuk dirinya sendiri dan hanya bersedia memberikan kepada yang lain jika dijamin oleh tradisi akan diberi imbalannya oleh yang lain itu; dan agamanya menunjukkan hal itu. Pada hakikatnya, tidak ada komunitas keagamaan yang organis di kalangan *abangan*: di Mojokuto dewasa ini, setidaknya hanya ada serangkaian rumahtangga terpisah yang dikaitkan antara satu dengan yang lain seperti banyak biara tanpa jendela dan keharmonisan mereka ditetapkan terlebih dahulu oleh keta'atan mereka bersama kepada sebuah tradisi tunggal.

Untuk kalangan *santri,* rasa sebagai satu komunitas (umat) adalah yang terutama. Islam dilihat sebagai serangkaian lingkaran sosial yang konsentris, komunitas yang semakin lama semakin lebar—Mojokuto, Jawa, Indonesia, seluruh dunia Islam—yang terbentang dari tempat berdiri seorang individu *santri*; sebuah komunitas besar orang-orang yang beriman, yang senantiasa mengulang pengucapan nama Nabi, melakukan sembahyang dan membaca Al Qur'an.

Usman (seorang guru mengaji Al Qur'an setempat, berbicara kepada sekitar 20 petani yang kebanyakan buta huruf pada peringatan Maulud

di sebuah desa kecil yang sangat kuat *santri*-nya di dekat Mojokuto) sebagaimana biasa menyampaikan serangkaian komentar yang tidak saling terkait tentang ayat-ayat Al Qur'an dan hadis. Ia mulai dengan mengatakan, "Bumi ini bulat, bukankah begitu, saudara-saudara? Kalian sudah melihatnya pada bendera Nahdatul Ulama (salahsatu partai politik Islam yang utama) dan bentuknya bulat, bukan? Jadi, waktu pun berbeda dari tempat ke tempat; kalau sekarang isya di sini, mungkin di Mekkah sudah shubuh serta di sebelah barat lagi seperti di Kairo atau Maroko mungkin sekarang ini sudah zhuhur, di antara semuanya itu ada berbagai tingkat perbedaan waktu, Yogyakarta, Jakarta, Pakistan. Ada 300 juta umat Islam, saudara-saudara dan setiap menit saban hari selalu ada seseorang yang mengucapkan *Muhammad ar-Rasulullah* (Muhammad utusan Allah), seseorang senantiasa mengucapkan itu di bumi kita yang bulat ini. Dan ini terus berlangsung, saudara-saudara, selama 1.334 tahun. Tak ada nama orang yang begitu sering disebut seperti nama Nabi, *benar* begitu bukan? Kalau ada orang lain yang namanya lebih sering disebut, saya *mau* tahu siapa orang itu! Kita di sini, di Sidomulyo, di sebuah desa kecil di pelosok ini, hanyalah sebagian dari umat Islam yang besar. Ketika kita sembahyang, umat Islam lain seperti kita di Mojokuto, di Jakarta, di Mekkah, di seluruh dunia sekarang ini juga sedang melaksanakan sembahyang".

Di hadapan kekuasaan dan keagungan Tuhan, semua manusia ini tidak ada artinya serta dalam ketiadaan arti ini, mereka adalah sederajat. Terputus oleh sebuah jurang pemisah yang mutlak untuk bisa berhubungan langsung dengan Tuhan dan karena itu hanya terbatas pada kitab para Nabi, khususnya Al Qur'an serta Hadis, untuk mengenal Tuhan, umat manusia—sebagian sekarang dan seluruhnya di kemudian hari—telah mengikatkan diri menjadi sebuah komunitas hukum, yang ditentukan oleh keta'atannya kepada serangkaian hukum objektif yang didasarkan pada wahyu Tuhan yang telah dipertimbangkan kesesuaiannya untuk dikomunikasikan kepada manusia. Tidak ada pendeta, karena tidak ada seorang pun yang lebih dekat kepada Tuhan atau lebih mulia dalam keagamaannya daripada orang lain. Akan tetapi, hukum Tuhan harus disampaikan, ditafsirkan serta dijalankan dan karena itulah ada guru, hakim, pejabat dan sekolah-sekolah, serta jawatan agama. Adalah ketundukan kepada suatu hukum yang objektif, deduktif dan abstrak ini yang menegaskan seorang itu muslim serta masyarakat itu masyarakat muslim; walaupun di Jawa dan saya kira juga di mana-mana, fleksibilitas yang lebih longgar dari hukum adat yang induktif, relativistik serta pragmatik dalam praktik cenderung lebih menarik bagi kalangan *santri*

maupun *abangan* daripada kemolekan hukum Al Qur'an yang kaku, gambaran akan sebuah masyarakat nyata yang diatur oleh sistem hukum objektif adalah sangat riil dalam pikiran kalangan *santri*.

> Kita berbincang tentang Islam dan ia meneruskan bicaranya sebagaimana biasa tentang pentingnya hukum sebagai pedoman, sebagai cara untuk memilih mana yang benar dan mana yang salah. Memang harus diakui bahwa beberapa orang yang tidak tahu hukum adalah orang baik-baik juga, tetapi mereka tidak memiliki petunjuk yang pasti dan bisa saja berbuat salah. Hanya mereka yang mengetahui hukum Al Qur'an sajalah yang benar-benar bisa menemukan jalan yang selamat dalam hidup di dunia maupun di akhirat nanti. Ia membacakan sebuah ayat Al Qur'an yang mengatakan bahwa seorang muslim sejati bersedia bekerja dan mengorbankan uangnya, hartanya dan semua kekayaan pribadinya demi kebaikan masyarakat, untuk membangun masjid, sekolah serta sebagainya. Menurut dia, kesadaran sosial ini adalah wajib bagi kaum muslim. Seperti menjahit pakaian, katanya. Agar pakaian itu cocok dan tidak kedodoran, si penjahit perlu membuat ukuran. Untuk hidup, baik sebagai pribadi maupun dalam masyarakat, kita memerlukan ukuran dan ukuran itu terdapat dalam Al Qur'an dan hukum.

Adanya perhatian terhadap masyarakat menunjukkan bahwa di samping perhatian mereka yang sangat besar terhadap doktrin, kaum muslim Mojokuto tak pernah memandang agama sebagai serangkaian kepercayaan semata-mata, sejenis filsafat yang abstrak, atau bahkan sebagai sistem umum nilai-nilai yang mengikat mereka sebagai individu. Sebaliknya, mereka selalu memahaminya sebagai agama yang dilembagakan dalam suatu kelompok sosial, kaum *santri* di lingkungan mereka, atau semua yang mereka anggap demikian di wilayah Mojokuto, atau semua umat Islam Indonesia atau "dunia Islam". Bila mereka berbicara tentang Islam, di benak mereka hampir selalu tergambarkan sejenis organisasi sosial dimana kepercayaan Islam merupakan elemen yang menentukan. Itu mungkin berupa sebuah organisasi amal, perkumpulan wanita, panitia masjid desa, sekolah madrasah, kantor jawatan agama setempat, atau partai politik mereka baik di tingkat lokal, regional maupun nasional.

Kedua ciri yang membedakan pola keagamaan *santri* ini—perhatian terhadap doktrin dan pembelaan serta organisasi sosial—bersilang satu sama lain untuk menghasilkan struktur internal komunitas Islam di Mojokuto. Pada tingkat ajaran, hanya ada satu pembeda penting,

yang kurang tegas sekarang jika dibandingkan dengan tahun-tahun sebelum perang, yaitu perbedaan antara variasi kepercayaan *modern* dan *kolot*. Dari tahun 1912 hingga mendekati masa Perang Dunia, konflik antara kaum muslim Indonesia yang telah dipengaruhi oleh gerakan reformasi Islam modernis yang bermula di Kairo, Mekkah dan sampai tingkat yang agak kurang, di beberapa bagian India, dengan mereka yang bereaksi terhadap pengaruh ini, benar-benar merupakan konflik yang tajam serta pahit. Sekarang, konflik yang dulu sepenuhnya religius ini, telah diubah bentuknya menjadi konflik politik ketika para pemimpin kedua kelompok itu sama-sama menerima versi modernisme yang umum dan telah dicairkan, kemudian memindahkan perhatian mereka lebih kepada persoalan yang terus menggoda tentang bagaimana mereka dapat sampai kepada kekuasaan. Namun pembagian lama itu tetap saja ada. Walaupun kebanyakan pemimpin kelompok kolot telah meninggalkan posisi reaksioner yang ekstrem, banyak anggota di bawahnya belum meninggalkan itu. Perbedaan umum antara *santri* modern yang menerima abad ke-20 dengan antusiasme dan memandang kompleksitasnya semata-mata sebagai sebuah tantangan yang harus dihadapi, dengan mereka yang paling banter menarik diri darinya serta memandangnya sebagai perangkap bagi mereka yang saleh, masih merupakan pembeda yang sangat penting di kalangan umat di Mojokuto.

Dari sisi organisasi, Islam di Mojokuto berpusat pada empat lembaga sosial yang utama. *Pertama*, partai politik Islam berikut organisasi sosial dan amal yang berasosiasi dengannya. *Kedua*, sekolah agama. Lembaga *ketiga* yang merupakan bagian dari birokrasi pemerintah pusat—umumnya berada di bawah Menteri Agama—yang mengurusi pelaksanaan hukum Islam, pemeliharaan masjid dan tugas-tugas serupa lainnya. Terakhir, lembaga yang *keempat*, adalah jenis organisasi jema'ah yang lebih informal dan berpusat di sekeliling masjid desa serta langgar. Keempat struktur *kelembagaan* ini terjalin satu sama lain dan dengan pola ideologi *modern* serta *kolot* untuk menyediakan sebuah kerangka yang kompleks bagi hampir semua perilaku keagamaan umat Islam yang berlaku di Mojokuto.

Catatan:

[1] H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London. 1949), hal. 24.

[2] Kadang-kadang elemen non-Islam dari kompleksitas ini—wayang kulit dan sebagainya—dianggap merupakan penemuan tokoh budaya pra-Islam, Raden Panji.

[3] C. Snouck Hurgronje, *The Achehnese* (Leyden, 1906), hal. 313.

[4] *Ibid.* Ia juga mencatat bahwa "(adat pribumi) yang menguasai kehidupan orang Badui Arab, Mesir, Siria atau Turki, untuk sebagian besar *berbeda* dengan adat kebiasaan orang Jawa, Melayu, atau Aceh, tetapi hubungan antara (adat) ini dengan hukum Islam, kegigihan mereka untuk mempertahankan diri, terlepas dari adanya hukum Islam itu, di mana-mana sama. Hukum adat Arab dan Turki berbeda dengan (hukum adat) Indonesia yang tertulis maupun tidak tertulis, tetapi semuanya itu sama jauhnya dari hukum yang diwahyukan, walaupun semuanya sama-sama tegas mengakui kesucian asal-mula hukum Islam". (hlm. 280).

[5] *Ibid.*

[6] C. Snouck Hurgronje, *Mekka in the Nineteenth Century* (London, 1931), hal. 291.

[7] Sebenarnya, versi kepercayaan muslim yang lebih ortodoks sudah menjadi karakteristik penduduk pesisir utara dan kelas pedagang perkotaan Jawa yang jumlahnya sedikit dan tersebar di seantero kota besar dan kecil di seluruh Jawa sejak masuknya Islam ke pulau itu pada abad ke-15. Dalam kelompok-kelompok ini yang tradisi kesaudagarannya juga kuat, Islam tidak begitu mengalami penipisan oleh elemen-elemen mistik dan animistik jika dibandingkan dengan kerajaan-kerajaan pedalaman, seperti Yogyakarta dan Surakarta, atau desa-desa pertanian padi di sungai Bengawan Solo dan Kali Brantas, di mana sinkretisme sangat kuat, dulu maupun sekarang. Jadi, pertumbuhan ortodoksi Islam mutakhir di Jawa, untuk sebagian, merupakan penguatan dan perluasan dari tradisi minoritas yang gigih ini, bukan merupakan pertumbuhan yang sepenuhnya baru.

BAB 11

Perkembangan Islam di Mojokuto

Wilayah Mojokuto dibuka sebagai pemukiman sekitar pertengahan abad ke-19. Mulanya ia memperoleh penduduk, terutama sekali dari empat daerah di Jawa, yaitu yang disebut wilayah Mataram di Jawa Tengah (termasuk di dalamnya keraton Yogyakarta dan Surakarta), daerah lembah Kali Brantas yang mengalir dari utara Mojokuto ke Surabaya (Kartosono, Mojoagung, Mojokerto dan Krian), dataran Kediri yang membentang seperti kipas ke selatan kota itu (ke arah Blitar, Tulungagung), dan pesisir utara Jawa (Gresik, Rembang, Kudus, Demak dan pulau-pulau Bawean serta Madura di Laut Jawa). Pola migrasi selalu merupakan persoalan statistik, tetapi kebanyakan *priyayi* awal Mojokuto (dan juga kebanyakan kaum *abangan*-nya) agaknya berasal dari Mataram. Sebagian besar penduduk *abangan*-nya berasal dari dua wilayah berikutnya, dataran Brantas serta Kediri. Sejumlah penduduk *santri*-nya mulanya berasal dari daerah pesisir utara, dengan satu pengecualian yang patut dicatat.

Gelombang migrasi pertama dari daerah pantai utara terdiri atas para petani, sebagian berkelana, karena adanya disorganisasi sosial, tekanan ekonomi dan penindasan pemerintah sesudah perang Jawa antara tahun 1825–1830, serta karena pelaksanaan tanam paksa (*Cultuurstelsel*) oleh pemerintah kolonial di tahun 1830. Satu rombongan dengan sekitar 20 keluarga dari desa-desa Demak dan Kudus menetap di sebuah desa di kecamatan itu, persis di sebelah utara Mojokuto pada sekitar tahun 1860. Satu dasawarsa kemudian, mereka semua pindah, setengahnya mendirikan desa di timurlaut kecamatan Mojokuto dan yang setengahnya lagi membuka tanah di baratlaut kota itu. (Dua desa ini masih terkenal di wilayah Mojokuto, karena 100% penduduk-nya *santri* dan menghasilkan sejumlah besar pemimpin politik Islam terkemuka, serta karena memiliki tanah yang paling subur dan paling

baik irigasinya sampai berkilo-kilometer jauhnya). Migran dari desa-desa Kudus dan Demak lainnya, beberapa merupakan sanak-keluarga serta beberapa lagi bukan, kemudian ikut pindah ke sini dan tinggal di antara para perintis maupun di beberapa tempat dalam kecamatan itu—biasanya, tetapi tidak selalu, agak terpisah dari para pemukim *abangan* yang pindah ke sana pada waktu yang bersamaan.

Sekitar tahun 1900, di antara penduduk tani yang tinggal di sekitar Mojokuto (yang kotanya sendiri hanya terdiri atas pos pemerintahan ditambah sekitar setengah lusin toko Cina serta pasar kecil yang diselenggarakan swasta) ada sebuah inti yang kokoh dan terdiri atas orang-orang pesisir utara yang tergeser, yang karena datang dari sebuah wilayah yang aspek-aspek Islam dari sinkretisme agama Jawanya sejak lama sudah dihayati dengan lebih serius jika dibandingkan dengan wilayah mana pun juga, di kemudian hari akan menjadi batang tubuh dari gerakan reformasi Islam maupun reaksi konservatif terhadapnya, ketika kedua gerakan itu berkembang di Mojokuto.

Akan tetapi, ini baru separuh cerita. Sekitar tahun 1910, mulai berdatangan ke kota Mojokuto sekelompok pedagang keliling dari pantai utara. Mereka berdagang rokok, kain murah, ikan asin, barang-barang dari kulit dan alat-alat kecil. Mereka tidak datang dari pedesaan, tetapi dari kota-kota yang merupakan pusat perdagangan, seperti Kudus, Gresik dan Lamongan. Mereka merupakan wakil tradisi pedagang kecil yang ada sejak abad ke-16 ketika para pedagang Melayu dan India dalam pelayarannya ke Timur dari Malaka, menyebarkan Islam di kota-kota utara ini. Pada mulanya, keterkaitan pedagang keliling dengan Mojokuto hanya sedikit, karena rumah mereka masih berada di utara. Di jalan, mereka meniru metode perdagangan, gaya hidup serta adat keagamaan orang-orang Arab, yang menjadi model dari perdagangan marjinal mereka yang tak dapat dipercaya dan yang menjadi tetangga mereka di kampung yang padat, berjubel, penuh dengan *santri,* yang terletak di sekeliling masjid di setiap kota besar dan kecil di Jawa, yang di mana-mana disebut *kauman.* "Kami berpakaian compang-camping, makan nasi atau jagung satu kali sehari tanpa lauk dan jalan berkilo-kilometer menjajakan dagangan kami", kata seorang pedagang *santri* tua yang mengenang masa lalunya. "Kami tidak begitu disukai", tambahnya dengan kesal, "tetapi kami semua menjadi kaya".

Sementara, waktu berlalu dan pengangkutan membaik, makin banyak dari pedagang keliling ini yang menetap di Mojokuto dan hanya

secara berkala melakukan perjalanan ke pusat-pusat perdagangan di utara tempat mereka dilahirkan. Mereka membentuk kelompok yang kecil serta ketat, menghuni wilayah yang terpisah menurut tempat asal mereka, sehingga kampung-kampung di Mojokuto masih memakai nama-nama seperti Kampung Kudus, Kampung Gresik dan Kampung Madura. Orang Bawean, kelompok paling kaya, tinggal di Kauman bersama orang-orang Arab. Sebagian besar perdagangan mereka terspesialisasi menurut tempat asal. Orang Kudus menjual rokok, orang Gresik menjual ikan asin, orang Bawean menjual kain dan orang Madura menjual peralatan kecil. Dirangsang oleh pasang ekonomi (*boom*), dipukul oleh depresi, kelompok pedagang kecil ini berikut keturunannya adalah unsur kedua yang membentuk sebuah umat di Mojokuto.

Unsur *ketiga*, lebih kecil jumlahnya, tetapi mungkin paling penting artinya, terdiri atas sebuah keluarga yang diperluas secara bilateral—yang oleh orang Mojokuto disebut "keluarga *penghulu*". *Penghulu* adalah gelar yang diberikan oleh pemerintah Belanda sebelum perang kepada pejabat agama tertinggi—pejabat yang agak marjinal dalam birokrasi kolonial—di tingkat kabupaten, kewedanaan atau kecamatan, yang bertanggungjawab atas pelaksanaan peraturan kawin-cerai dan pemberian nasihat kepada yang membutuhkan dalam bidang-bidang hukum Islam lainnya, seperti misalnya soal warisan.[1] Sebagaimana halnya jabatan kepala desa atau pos administrasi daerah yang tinggi dan sejenisnya, jabatan *penghulu* sesudah beberapa waktu cenderung menjadi semiketurunan dengan sejenis cara yang informal dan tambahan lagi, keluarga *penghulu* dalam satu kabupaten cenderung untuk saling kawin-mengawini. Di Mojokuto, jabatan *penghulu* dan hampir semua pos masjid yang ada di bawah yurisdiksinya, biasanya terdiri atas lima atau enam masjid, berada di tangan satu keluarga sejak jabatan demikian diadakan di kota itu. Keluarga ini terhubung karena perkawinan dengan nyaris semua keluarga *penghulu* di kota-kota lain dalam kabupaten itu. Ketua tak resmi kelompok kekeluargaan ini adalah *penghulu* kepala di ibukota kabupaten.

Sekalipun keluarga ini bisa menyusuri asal-usulnya dari Demak, perkiraan asal-usulnya, sepanjang menyangkut Mojokuto, terletak di Mojoagung, sebuah kota di lembah Brantas, dari mana seorang yang bernama Muhammad Cholifah pada pergantian abad ini dipindahkan ke Mojokuto oleh Belanda dan diangkat sebagai *penghulu* di sana. Sejak itu, ia serta keluarganya memonopoli semua jabatan keagamaan

negara, hingga masa sesudah perang, ketika pertimbangan partai politik menyebabkan mereka diganti. Mereka kaya raya (mereka memiliki separuh wilayah *kauman* sebelah timur; sedang Haji Hanawi, seorang asli Bawean, yang terkaya di antara para pedagang keliling, memiliki separuhnya lagi di sebelah barat), cukup terpelajar (*penghulu* Mojokuto yang terakhir dalam garis ini adalah satu-satunya orang Jawa bukan *priyayi* yang diperbolehkan masuk sekolah dasar untuk anak-anak Belanda yang terdapat di Mojokuto pada masa kolonial) dan secara politis berpengaruh di seluruh daerah itu. Keluarga ini berada di puncak piramida sosial dari umat di Mojokuto pada tahun-tahun sebelum perang dan dengan demikian, ia merupakan arena utama tempat pertempuran modernis-konservatif berlangsung.

Tiga kelompok ini—petani *santri* yang tinggal di desa, pedagang kecil yang bermukim di kota dan keluarga *penghulu*, semacam aristokrasi *santri* kalau itu bukan kontradiksi dalam istilah—adalah titik-titik tetap di sekitar mana umat Mojokuto mengalami kristalisasi. Untuk sebagian besar, mereka merupakan umat borjuis, karena para petani *santri* cenderung lebih kaya daripada petani *abangan*, meskipun jumlah yang pertama jauh lebih kecil dari jumlah golongan kedua. Begitu pula, karena keluarga *penghulu*, walaupun dimuliakan, tidak pernah bisa mendapatkan status *priyayi*, sebab walau bagaimanapun mereka adalah seorang *santri*. Juga karena tentu saja, para pedagang mewakili usaha-usaha terbaik orang Jawa untuk merebut setidaknya sebagian perdagangan eceran antarkota dari tangan Cina, sebuah usaha yang belum banyak berhasil. Hal itu merupakan pertumbuhan bersama yang lambat dari petani penggarap yang baru di satu sisi dan bibit kelas menengah di sisi lain. Sebagian besar berada di bawah kepemimpinan kelompok *penghulu*, yang telah memberi isi kepada gerakan pembaruan dan kontra-pembaruan Islam di Mojokuto. Adalah perbedaan-perbedaan sosial antar-kelompok ini yang menyebabkan munculnya konflik-konflik dan adalah kesamaan-kesamaan keagamaannya yang membuat konflik-konflik itu teratasi, sepanjang hal itu pernah teratasi.

Lahirnya Modernisme: 1910–1940

Dari sisi pedesaan, lembaga Islam yang penting sekali adalah naik haji dan sekolah agama. Seseorang bekerja keras, menabung uangnya dan kalau seorang calo tiket yang tidak jujur tidak menipunya,

ia akan berangkat ke Mekkah. Kalau ia orang yang serius, ia belajar kepada seorang guru di Mekkah. Kalau ia bukan seorang yang serius, ia belajar dengan berkeliling melihat-lihat keadaan. Namun, terlepas dengan cara mana ia belajar, kalau ia kembali, ia akan dianggap sebagai seorang ahli agama serta pengarung dunia dan terkadang, ia mendirikan tempat belajar Al Qur'an yang disebut *pondok* (kadang-kadang disebut juga *pesantren,* yang diambil dari kata asal *santri*—"pelajar agama") dimana para murid, pemuda-pemuda berumur antara enam sampai 25 tahun, mengisi sebagian hari mereka dengan mengaji Al Qur'an dan sebagian lagi dengan bekerja di sawah haji[2] itu untuk membiayai hidup mereka. Pada awal abad ini, pernah ada hampir selusin pondok demikian dengan ukuran layak di sekitar Mojokuto. Beberapa darinya terkait dengan industri pencelupan kain atau industri rokok dengan tangan, dimana para murid itu bekerja. Manfaat ekonomi dari etik keagamaan yang menekankan hidup hemat, kerja keras dan usaha individual, ditambah dengan suatu bentuk pendidikan yang cenderung menciptakan organisasi kerja yang lebih rasional dibandingkan dengan adat pertukaran kerja tradisional di kalangan *abangan,* telah membuat istilah haji sama artinya dengan "orang kaya" di wilayah Mojokuto.

Di Mojokuto, tumbuh sejumlah pesantren seperti ini, umumnya masih bersangkut-paut dengan pengajian Al Qur'an secara sederhana yang maknanya pun tidak mereka mengerti. Masing-masing pesantren terpisah dan berdiri sendiri, menjadi sejenis agama sendiri di bawah gurunya sendiri dan terkadang, bersaing dengan semua pesantren lain di wilayah itu. Akan tetapi, pada 1915, pengaruh perkembangan situasi nasional mulai terasa di kota Mojokuto, dimana sekelompok pedagang, guru dan terutama pejabat pemerintah dengan dipimpin oleh seorang kiai[3] yang berapi-api dan tidak konvensional, yang pondoknya terletak tepat di pinggir kota, mendirikan cabang Sarekat Islam, partai massa Islam yang baru didirikan di Jawa Tengah tiga tahun sebelumnya.

Kiai itu, yang juga seorang *haji*—dan karenanya dipanggil orang Kiai Haji Nazir—ditakdirkan memainkan peran memimpin pada tiap tahap perkembangan berikutnya, menjadi penganjur terkemuka dan pembela modernisme Islam, serta diidentifikasi dengan modernisme itu, sesuatu yang tidak pernah dialami orang lain di Mojokuto. Ia dihormati dan dipuja oleh mereka yang setuju padanya, dibenci dan dicaci oleh mereka yang menentangnya. Karenanya, adalah menarik untuk mencatat bahwa gambaran wataknya yang saya terima dari semua orang

yang mengenal dia, baik yang menyukainya maupun tidak, merupakan pribadi yang tidak khas dilihat dari nilai-nilai Jawa.

> Saya bertanya kepadanya (seorang *santri* modernis yang sekarang belajar kepada putera Haji Nazir) apakah ia mengingat Kiai Nazir dan dia mengatakan iya. *Jelas* dia memang mengenalnya dan katanya, Nazir adalah seorang yang sangat *keras* wataknya hampir seperti Haji Zakir (salah seorang pengikut terkemuka, seorang pedagang tua, yang masih tinggal di Mojokuto), hanya tentu saja Nazir lebih mempunyai otak, berani berdebat dengan siapa saja, di mana saja, bahkan dengan orang-orang yang lebih besar dan lebih terkenal di seluruh Jawa. Ia tidak perduli; ia langsung menyeruduk mereka. Kalau Nazir marah, ia akan terang-terangan memperlihatkannya bahkan dalam kereta api dengan banyak orang di sekelilingnya atau di depan umum sekalipun. (Semuanya ini diceritakan dengan nada merendahkan oleh Umar, informan itu sehingga saya mendapat kesan, bahwa menurut anggapan umum, Nazir adalah seorang yang tidak terlalu "sopan" atau "beradab". Dia tidak hanya menceritakan kebaikannya secara terbuka, tetapi ia menyatakannya secara langsung dan menunjukkan perasaannya di depan umum—semuanya dosa besar bagi orang Jawa). Ia bertengkar dengan pemimpin setempat lainnya hampir di sepanjang waktu dan sangat terang-terangan—khususnya dengan *kiai* di Tebuireng (pemimpin gerakan konservatif di seluruh Jawa serta mungkin merupakan kiai yang paling terkenal serta paling dihormati di seluruh pulau itu) dan pada umumnya, orang tidak suka dengannya. Ia juga bekerja sangat keras dan sangat tepat waktu. Kalau seseorang terlambat ke sekolah, ia akan marah sekali. Kalau hujan turun dan ia sudah mengadakan janji untuk bertemu atau mengajar di kelas, ia akan menerjang hujan itu sebagaimana biasa, tak peduli betapapun jauhnya dan kalau orang tinggal di rumah karena hari hujan, kemarahannya tak mengenal batas. (Untuk hampir setiap orang Jawa, bukan hanya tepat waktu itu tidak dianggap sebagai keutamaan, tetapi juga menepati janji bertemu selagi hujan turun merupakan sesuatu yang aneh; satu-satunya orang yang menepati janji dengan saya walaupun hujan, sepanjang masa saya tinggal di Jawa, hanyalah Haji Zakir, pengikut Nazir). Ia selalu harus mengatakan secara langsung apa yang ada dalam pikirannya; dan kata orang, serangan jantung yang menyebabkan kematiannya adalah karena di masa Jepang, ia tidak bisa bicara secara terbuka, lalu memendamnya dalam hati, sehingga membuat jantungnya pecah.

Nazir lahir di Mojokuto pada 1886, keturunan langsung gelombang pendatang pertama dari Kudus dan anak seorang *kiai* lama yang memimpin sebuah pondok di dekat kota dengan murid lebih dari 100

orang. Ikhtisar riwayat hidupnya, ditulis untuk kepentingan dinas semasa pendudukan Jepang, menyatakan bahwa ia mulai belajar mengaji secara teratur di rumah pada waktu berusia tujuh tahun dan ketika usianya sudah mencapai 11 tahun, ia tinggal, belajar serta bekerja di sebuah *pondok* yang jauhnya sekitar 80 kilometer dari sana.[4] Pada usia 13 tahun, ia berada di Mekkah—haji pertama dari dua kali naik haji yang pernah dilakukannya—dengan abangnya. Menurut riwayat hidup itu, ia belajar dari enam orang kiai dari berbagai daerah Jawa (Jepara, Banyumas, Jombang, Kediri, Kudus dan Pacitan) dan "oleh kehendak yang sukar dikekang", ia juga mempelajari huruf Latin, matematika serta "pengetahuan umum", yang kesemuanya bukan merupakan bagian dari pendidikan muslim tradisional pada masa itu.

Setelah empat tahun di Mekkah, ia kembali ke Jawa, di mana ia bepergian untuk belajar di berbagai pondok di Madura, Kediri, Sidoarjo dan Surakarta, hingga 11 tahun kemudian ia mengikuti "gerakan rakyat" Sarekat Islam (SI). Sejarahnya, sesudah ini, terdiri atas cerita satu organisasi ke organisasi lain, satu dewan pimpinan ke dewan pimpinan lain dan dari satu kongres ke kongres lain.

Pada 1921, ia terlibat dalam perjuangan antara SI-Merah lawan SI-Putih dalam tubuh partai, yang waktu itu keanggotaannya sudah mencapai 2.000.000 orang pada tingkat nasional (dan menurut pernyataan mereka, ada 3.000 anggota di Mojokuto), dimana kaum komunis nyaris berhasil dalam usahanya mengambilalih dan melumpuhkan partai itu. Pada 1924, ia mendirikan organisasi untuk melindungi para haji dari penipuan para calo karcis yang tak jujur dan calo-calo lain. Untuk itu, ia pergi ke Mekkah untuk kedua kalinya di tahun 1926, tepat sesudah Ibnu Saud yang Wahhabi itu menggulingkan Syarif Husein. Di tahun 1933, ia meninggalkan partai karena perselisihan pribadi dengan pimpinan dan ikut partai lain, tetapi beberapa tahun kemudian, ia kembali masuk ke partainya semula. Demikianlah, hal itu berlangsung sampai dua tahun pertama dari pendudukan Jepang, dimana ia tampak "beristirahat" untuk pertama kalinya dalam hidupnya—walaupun ia mengaku bahwa ia pergi ke masjid Mojokuto tiap hari Jum'at "untuk memberi nasihat kepada mereka yang sembahyang di sana dan menganjurkan mereka agar berjuang lebih keras dalam mencapai cita-cita mereka". Namun, sementara kebijakan Jepang yang lebih menyukai kelompok *santri* dibandingkan kelompok-kelompok lainnya menjadi lebih jelas, ia menerima jabatan pemerintahan boneka dan di situ daftar riwayat hidupnya diakhiri.

Sesudah kurang lebih setahun dalam jabatan tersebut, ia meninggal—mungkin, sebagaimana diceritakan oleh informan saya, karena tidak diperbolehkan menyatakan pikirannya secara bebas. Dalam aktivitas organisasinya yang intensif, dalam minatnya terhadap "pengetahuan umum," dalam kesadaran sosialnya dan pada waktu yang bersamaan, juga perhatiannya terhadap pelajaran agama yang fundamental, dalam detik-detik terakhir dimana ia telah ditipu serta dimanipulasi oleh Jepang dan dalam kematiannya pada 1944, tepat ketika Indonesia baru yang merdeka hampir dilahirkan, Nazir dan kariernya, dalam hampir setiap detailnya, merupakan ciri khas dari perjalanan dan watak pembaharu modernis sebagaimana terjadi dalam Islam di Jawa.

Bersama Nazir dalam Sarekat Islam yang asli adalah seorang *priyayi* tuantanah terkaya di Mojokuto (ia juga seorang pegawai pengawas daging pemerintah), beberapa buruh kereta api, sekitar setengah lusin pedagang kota itu, satu atau dua *kiai* lain yang tak begitu terkemuka dan beberapa gelintir guru sekolah negeri. Pada masa ini, SI yang merupakan satu-satunya partai politik massa di Jawa, menarik anggota-anggota dari kalangan yang paling sadar terhadap situasi sosial dan memiliki kecenderungan nasionalistis dalam semua kelompok. Agitator-agitator buruh komunis, idealis-idealis politik dari kalangan aristokrasi dan kaum realis kelas menengah yang ingin menempa senjata politik untuk memenangkan persaingan dengan Cina, semua bahu-membahu dalam pergerakan yang sama.

Harmoni ini berakhir dengan perjuangan pada 1921, dimana unsur komunis, setelah menyiapkan medan dengan menguasai beberapa serikat buruh dan menyerang pimpinan SI, H.O.S. Cokroaminoto, sebagai tidak jujur, mencoba mengubah SI menjadi organisasi Marxis yang sempurna. Praktis di tiap bagian partai, terjadi perpecahan antara sayap "Putih" yang antikomunis dengan "Merah" yang prokomunis. Di Mojokuto pun hal ini terjadi, di mana Nazir memimpin kelompok Putih dan seorang buruh kereta api bernama Karman (sekarang ketua Partai Komunis di kota lain sebelah utara Mojokuto) memimpin kaum Merah. Sesudah sebuah perjuangan besar-besaran, yang kadang-kadang mengarah kepada perkelahian di sidang konvensi, H. Agus Salim, yang di kemudian hari menjadi Menteri Luar Negeri Republik Indonesia yang pertama dan pada masa itu merupakan salah seorang modernis terkemuka, berhasil memenangkan resolusi yang mengeluarkan kelompok komunis dari

pimpinan pusat partai. Namun kerusakan telah terjadi. Pegawai negeri serta para guru yang senantiasa takut-takut dalam menghadapi apa saja yang melibatkan militansi yang sejati, meninggalkan pergerakan itu. Kebanyakan pedagang yang tak mau main-main, jadi yakin bahwa partai itu telah menghabiskan waktu mereka yang berharga dengan melibatkan mereka dalam jaringan intrik yang tak tentu arah, mereka pun keluar dengan kesal. Karman, pemimpin komunis itu, mencoba merebut kekuasaan cabang dari Nazir, dengan menawarkan uang sogok kepada salah seorang pembantunya untuk menggeser dia, tetapi gagal. Ketika semuanya selesai, SI di Mojokuto menyusut menjadi hanya intinya saja, yang terdiri atas 30 orang.

Tetapi inti itu betul-betul solid sekarang, diukur dari segi apa pun. Ia terdiri atas orang-orang *santri* sejati, ditambah lagi dengan semangat antikomunis yang menjiwai sebagian besar politik Islam sekarang. Jumlah yang sedikit itu mampu mengumpulkan Rp 1000 untuk membeli sebidang tanah di *kauman* Mojokuto, tepat di belakang masjid, di mana mereka mendirikan sekolah agama bergaya modern pertama, sebuah *madrasah*, di wilayah Mojokuto. Sebuah *madrasah*, berbeda dengan *pondok*, adalah sekolah yang sebagian waktunya digunakan untuk pelajaran agama dan sebagian lagi untuk pengetahuan umum. Ia mencerminkan sebuah percobaan untuk memodernisasi pendidikan Islam tradisional, untuk menggabungkan yang terbaik dari dua dunia itu, sekolah-sekolah negeri yang diatur dan diajar menurut tatacara barat dengan pondok mengaji Al Qur'an. Kompromi ini, yang nampaknya demikian moderat, menimbulkan badai protes dari ahli-ahli agama golongan tua di wilayah itu, yang melarang anggota-anggotanya berhubungan dengan lembaga yang sesat itu. Selain anak-anak anggota SI, hanya beberapa anak kalangan *santri* kota yang fleksibel dan anak-anak orang Arab saja yang mengikuti sekolah itu; sekolah itu kemudian memperoleh nama yang masih tertanam dalam benak kebanyakan penduduk kota—"sekolah Arab".

Kepopuleran Nazir di kalangan kelompok konservatif tidak bertambah ketika tak lama sesudah mendirikan sekolah, ia mulai membangun gerakan kepanduan Islam yang pertama di wilayah itu, menyelenggarakan kursus-kursus malam tentang Islam untuk perempuan di masjid Mojokuto dan mulai menuntut agar *khotbah* Jum'at di masjid yang waktu itu hanya merupakan tambahan bacaan berbahasa Arab dari imam, diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa.

Akan tetapi, tindakan yang menyebabkan ia dianggap terkutuk di mata golongan *kolot* adalah usahanya untuk melembagakan dakwah agama keliling di desa-desa sekitar Mojokuto, dimana ia serta para pengikutnya mengajarkan urusan batin kepada kalangan tani yang merupakan umat Islam dan menggunakan sebagai pedomannya, salah seorang pengarang yang paling kontroversial dalam sejarah Islam modern, yaitu Muhammad Abduh, tokoh pembaharu Mesir.

Abduh, yang wafat pada 1905, mengajar di Al-Azhar, universitas Islam ortodoks yang besar di Kairo. Walaupun, seperti dikatakan oleh Gibb, "dalam hubungannya dengan struktur ortodoks tradisional, ia bukan seorang inovator",[5] ia mencoba memperbaiki struktur itu dengan meminta agar pengaruh dan praktik yang merusak seperti pemujaan para wali serta orang suci dibersihkan dari Islam. Agar pendidikan Islam diperbarui untuk memungkinkan pengajaran ilmu pengetahuan modern, ilmu bumi, sejarah dan agama Eropa. Agar perhatian yang lebih besar diberikan kepada kitab suci Islam, Al Qur'an dan Hadis, daripada kepada elaborasi sekunder yang didasarkan pada keduanya. Sebagai seseorang yang benar-benar puritan, ia menganjurkan modernisasi dan pada waktu yang bersamaan, peningkatan keta'atan terhadap dasar-dasar agama, menuntut sebuah Islam yang lebih mirip dengan yang diajarkan serta dilaksanakan oleh Muhammad serta lebih memadai untuk kehidupan modern. Baik ketegasan doktrinnya maupun gayanya yang terlihat radikal samasekali tidak menarik bagi mereka yang menganut Islam yang tidak begitu agresif.

> Ia (seorang *santri* sopir taksi) setelah tamat dari *madrasah SI* di *kauman*, pergi ke *pondok* Nazir (yang telah diambilalih olehnya dari ayahnya) yang katanya, memiliki 70 orang murid (kebanyakan dari Jawa Barat, sedang ia hanyalah seorang dari sedikit murid yang berasal dari daerah sekitar sini), untuk mengaji pada pagi hari dan selepas sembahyang ashar. Di pondok itu diajarkan "pengetahuan umum" maupun agama. Katanya, kitab Abduh digunakan juga, tetapi menurut dia, Abduh terlalu kaku, terlalu banyak neraka yang disebutnya. Salah sedikit saja, orang masuk neraka. Ia mengatakan bahwa Abduh sangat kontroversial dan kebanyakan orang menganggapnya terlalu kaku. Katanya kitab lama yang biasa dikaji orang di *pondok* tidaklah demikian berat. Satu dosa saja tidak membawa orang ke neraka dan mereka lebih sabar terhadap orang-orang yang Islamnya belum lengkap serta belum murni. Misalnya, Abduh hanya memiliki sedikit pengikut yang sangat patuh dan "murni", orang-orang yang kuat imannya. Ia tidak mau berhubungan dengan

orang yang Islamnya belum sempurna dan mengeluarkan mereka ini dari kaumnya. Sementara, ulama klasik terdahulu membawa orang setapak demi setapak serta bersedia menerima pengikut yang "tidak murni" dan "tidak sempurna". Katanya, banyak oposisi yang keras terhadap Nazir pada masa itu. Semua *kiai* di wilayah itu menentang dia dan suasana menjadi agak panas serta berat untuk sementara waktu.

Tetapi, aspek politik dari partai Nazir mencampuri aspek keagamaannya, terutama setelah Belanda yang merasa khawatir oleh pemberontakan komunis di Jawa Barat dan Sumatera pada 1926, mulai menekan semua partai politik yang tidak mau bekerjasama serta secara resmi melarang pejabat-pejabat negara untuk menjadi anggota partai-partai itu. (Di Mojokuto, Karman, pemimpin SI-Merah ditahan dan diasingkan ke Irian Jaya). Dalam konteks seperti itu, bahkan kehadiran dalam salahsatu rapat Nazir, menurut banyak orang, terasa sama bahayanya dengan tindakan menghasut dan akibatnya ia pun dikucilkan.

Pada 1931, sebuah cabang Muhammadiyah, organisasi Islam yang bergelut dalam bidang kesejahteraan sosial dan juga berpusat di Yogyakarta, didirikan di Mojokuto. Diabdikan tidak saja kepada penyebaran ajaran Abduh, tetapi juga pada penerapannya, perkumpulan ini menaruh seluruh perhatiannya pada masalah-masalah agama dan mengesampingkan masalah-masalah politik. Ia menganjurkan kerjasama dengan pemerintah. Kombinasi antara konservatisme politik dengan radikalisme agama menarik perhatian kalangan yang lebih terpelajar di antara keluarga *penghulu* yang dipekerjakan negara dan keluarga Arab, yang samasekali tidak tertarik kepada nasionalisme Indonesia dalam bentuk apa pun. Karenanya, ia merupakan koalisi dari anggota dua kelompok ini, ditambah dengan seorang penilik sekolah setempat dan pedagang *santri* yang baru saja tiba, yang memulai Muhammadiyah di Mojokuto. Walaupun Nazir yang terikat oleh kesetiaannya kepada Sarekat Islam dan non-kooperasi di bidang politik, tidak memasuki Muhammadiyah, diam-diam ia mendukungnya serta banyak di antara keluarga serta pengikutnya yang menjadi penggerak utama dalam Muhammadiyah sejak semula.

Muhammadiyah membangun sekolah modern lain, dengan hanya sepertiga waktunya—bukan setengah—yang digunakan untuk pelajaran agama. Pelajaran ini juga diberikan dalam bahasa Jawa, bukan Arab. Mereka memulai gerakan kepanduan sendiri, mendirikan rumah

yatim, memulai kesebelasan sepakbola, mendirikan perkumpulan perempuan dan perempuan muda, serta memperkenalkan pengajian setelah sembahyang isya, dimana ceramah tentang masalah sosial dan keagamaan diberikan, kadang-kadang dengan penceramah yang diundang dari cabang-cabang di kota besar di Yogyakarta, Solo serta Surabaya. Mereka membagi-bagikan buku yang membawa pesan gerakan modernis, memulai beberapa pembaruan seperti menyelenggarakan sembahyang bersama di lapangan dan bukan masjid, pada hari Lebaran serta Maulud Nabi. Mereka tidak hanya menerjemahkan khotbah Jum'at, tetapi juga menerjemahkan Al Qur'an.

Lebih menjengkelkan lagi bagi mereka yang termasuk dalam kelompok ortodoks yang kaku, mereka menganjurkan penggunaan yang luwes dari semua kitab hukum keempat mazhab dalam memutuskan sebuah perkara dan tidak hanya mendasarkan kepada kitab hukum Syafi'i saja. Mereka mengkritik penyelenggaraan *slametan* sebagai pemborosan yang lebih baik disalurkan kepada pekerjaan yang baik. Mereka menyerang upacara *abangan* dalam soal kematian, dengan mendalilkan bahwa Islam hanya membolehkan tiga hal dalam pemakaman, yaitu memandikan, mengkafani dan menguburkan mayat. Mereka juga menganggap praktik-praktik *santri* tradisional tertentu, seperti mengucapkan sebuah bacaan sebelum sembahyang untuk "menenangkan" hati sebagai heterodoks. Mereka mengumumkan bahwa orang yang masih terlibat dalam apa yang karena ketidaktahuan mereka, disebut praktik mistik Islam pasti akan berakhir di neraka. Mereka juga menyatakan bahwa sistem pendidikan *pondok* yang menyandarkan diri pada penafsiran sekunder dan pembacaan membabi buta terhadap ayat-ayat yang tidak dimengerti, adalah anakronisme zaman pertengahan. Singkatnya, mereka menyatakan bahwa, "kita mesti kembali kepada Al Qur'an dan Hadis. Keduanya ini melupakan 'Sinar Kenabian'".

> Ia (seorang Arab kelahiran Indonesia, sekretaris pertama dan penggerak utama Muhammadiyah pada masa-masa awal) mengatakan bahwa ada lima orang yang memulai Muhammadiyah di kota ini; Mujito, penilik sekolah; Rakhmat Mussalam, seorang Arab juga, yang sekarang tidak lagi tinggal di Mojokuto; Haji Ustaz, pemilik toko; Akhmad Mukhlas dari keluarga *penghulu*, yang kemudian menjadi *penghulu* juga; dan Haji Kasim, seorang pedagang. Pada awal mereka mulai, perlawanan terhadap organisasi itu keras sekali, khususnya dari kalangan *kiai*. Kaum muslim yang *kolot* menganggap Muhammadiyah sebagai agama baru yang

tidak benar-benar Islam, tetapi sebuah ajaran sesat. Katanya, sesudah ia dan orang-orang Muhammadiyah lainnya berkeliling dan berbicara di berbagai desa untuk meyakinkan rakyat, ketegangan itu berkurang, meski masih tetap ada. Ia mengatakan bahwa isi utama ceramah-ceramah itu adalah penerapan Islam kepada masyarakat, ajaran Al Qur'an serta Hadis yang bersangkutan dengan koperasi desa, moralitas dalam kehidupan desa dan semacamnya. Berbeda dengan pengajian *kolot* dan pengkhususan pengajian Al Qur'an hanya untuk orang-orang tua yang tidak akan mengerti maknanya. Apa yang mereka coba lakukan adalah membawa Al Qur'an agar benar-benar tertanam di bumi.

Dengan demikian, pertempuran bergeser ke medan agama sepenuhnya. Namun, sebagaimana yang ditunjukkan oleh catatan saya, penghindaran dari masalah-masalah politik tidak melunakkan reaksi kalangan konservatif. Dalam kenyataannya, dengan memusatkan serangan hanya pada aspek-aspek praktik *santri* yang menjadi ciri sangat penting dari ortodoksi para *kiai* dan pengikutnya (Muhammadiyah hanya sedikit menaruh perhatian pada kalangan *abangan* secara langsung; pembaruan mereka diarahkan ke dalam umat sendiri), yakni ketergantungan kepada hukum Syafi'i dan pengajian Al Qur'an gaya lama, Muhammadiyah malah semakin memperburuk konflik ini. Ketegangan memuncak sampai kepada titik dimana seorang muslim konservatif tidak mau pergi ke masjid yang sama dengan anggota-anggota Muhammadiyah. Bahkan membuka kitab Abduh dianggap sebagai dosa besar yang dapat menyebabkan buta. Lalu, seorang informan saya yang mendirikan satu-satunya cabang desa Muhammadiyah di wilayah Mojokuto (cabang desa ini tidak lama bertahan. Dari dulu sampai sekarang, organisasi hampir seluruhnya merupakan sebuah fenomena perkotaan di Mojokuto) mendapati bahwa tak seorang pun dari sahabat-sahabat lamanya mau berbicara kepadanya selama hampir dua tahun dan akan menghindar ke seberang jalan kalau mereka melihatnya datang. Kalangan konservatif juga mengorganisir diri, membentuk cabang Nahdatul Ulama (disingkat NU) setempat, organisasi alim-ulama konservatif dan para pengikutnya di seluruh Indonesia yang markas besarnya berjarak 48 kilometer dari Mojokuto. Di bawah kepemimpinan Kiai Hasyim Ashary, markas besar ini mungkin menjadi *pondok* paling terkenal (dan paling besar, dengan beberapa ribu murid) di seluruh Jawa.

Nahdatul Ulama sebenarnya berdiri di Mojokuto pada 1926, beberapa tahun sebelum Muhammadiyah muncul. Dirangsang oleh jaraknya yang

dekat dengan markas besar dan penyampaian misi modernis yang gigih dari kelompok Nazir, organisasi yang diabdikan untuk "membangkitkan" guru-guru agama desa agar merespons ancaman reformisme Islam terhadap gaya hidup mereka, memperoleh pemimpin-pemimpin sejatinya dari kalangan *kiai* terkemuka di wilayah itu ditambah beberapa pedagang kota yang meninggalkan SI Nazir karena arah modernismenya. Kombinasi antara kemampuan menyesuaikan diri secara politis dengan konservatisme agama yang menghindarkan mereka dari kedua ujung tanduk dilema Nazir, segera memperoleh daya tarik. Organisasi itu berkembang sampai mencapai sekitar 15.000 anggota (perkiraan kasar seorang pemimpinnya sebelum perang) pada 1940, sementara Muhammadiyah tetap kecil, tak pernah mempunyai anggota lebih dari 40 orang. Namun, sekalipun ada kesenjangan dalam keanggotaan, kedua organisasi itu hampir sebanding, karena Muhammadiyah mengimbangi kekurangan dalam besarnya anggota dengan organisasi yang lebih rapi dan semangat yang jauh lebih agresif. Intensitas perbedaan pendapat bertambah kuat, sehingga memecah masyarakat di kota maupun desa (walaupun pada yang terakhir ini, tentu saja kalangan konservatif sangat dominan) dan akhirnya menjurus kepada perpecahan yang serius di dalam keluarga *penghulu* sendiri serta krisis pergantian jabatan pada birokrasi keagamaan pemerintah.

Naib (yaitu *penghulu*) Mojokuto kedua yang paling lama memangku jabatan dan dianggap sebagai nenekmoyang paling penting dari keluarga itu, adalah seorang yang melakukan poligami dengan tiga isteri. Dari isterinya yang kedua, ia hanya mempunyai seorang anak, tetapi isterinya yang pertama dan ketiga, masing-masing memberinya lima orang anak. Karena isteri pertamanya hampir satu generasi lebih tua dari isteri ketiga, maka anak-anak dari isteri pertama juga satu atau setengah generasi lebih tua dari anak-anak isteri ketiga. Ketika orang ini meninggal pada 1919, kedudukannya digantikan oleh anaknya yang tertua (anak dari isteri pertamanya), menurut aturan tak tertulis. Karena anaknya yang bernama Kasman ini, seperti semua anggota keluarga yang lebih tua, adalah seorang yang berkeyakinan konservatif, ia menggunakan jabatannya untuk memajukan kepentingan konservatif. Usahanya ini ditentang oleh sayap keluarga itu yang lebih muda, anak-anak dari isteri ketiga yang kesemuanya modernis dan anggota Muhammadiyah. Kasman tidak saja sangat amat menyukai partai konservatif, tetapi pelan-pelan, ia juga berhasil menggeser semua anggota keluarganya

yang Muhammadiyah—jelas melalui manuver dalam keluarga yang detailnya sukar direkonstruksi—dari posisi pegawai di jawatan agama. Dengan demikian, muncullah perang antargenerasi dalam keluarga *penghulu*, sebuah perpecahan ideologis antara saudara-saudara tiri, yang terkadang berkembang menjadi sangat panas.

> Bisri (cucu *naib* tua itu, dari salah seorang anaknya dari isteri yang lebih muda) mengatakan bahwa ketika ayahnya (almarhum) masih muda, ia adalah seorang yang aktif dalam organisasi. Semangatnya sangat kuat. Ia adalah perintis Muhammadiyah dan setiap hari ia berdebat dengan Kasman dalam soal ini. Pada waktu itu, Kasman, saudara tirinya, yang menjabat sebagai *naib* di Mojokuto dan anggota tertua keluarga itu, ditentang oleh saudara-saudara tirinya, termasuk ayahnya. Suatu ketika, ayah Bisri merencanakan agar khotbah di masjid diterjemahkan ke dalam bahasa Jawa sesudah disampaikan dalam bahasa Arab walaupun ia tahu Kasman sangat menentang hal itu. Ketika Kasman mengetahui hal itu, *ia dan ayahnya* bertengkar habis-habisan serta *ayah Bisri pergi* dari rumah untuk *kemudian tinggal* di sebuah *pondok.*

Dengan meninggalnya Kasman, perjuangan ini mencapai puncaknya ketika sayap modernis keluarga itu berhasil meyakinkan kepala *penghulu* di kabupaten—yang dengannya, seperti telah saya katakan tadi, keluarga di Mojokuto ini memiliki hubungan kekeluargaan melalui perkawinan—untuk mengangkat (memberi rekomendasi kepada bupati untuk mengangkat) salah seorang saudara tirinya sebagai *naib,* bukan anak Kasman sebagaimana lazimnya. Saudara tiri ini adalah pemimpin intelektual sayap modernis dan pendiri Muhammadiyah. Hal ini dilakukan dengan alasan yang kabur, bahwa anak Kasman agak sakit-sakitan. Reaksi terhadap pengangkatan ini sangat besar. Kejadian itu tidak saja menyebabkan perpecahan dalam keluarga *penghulu* menjadi terbuka (ibu *naib* baru itu sendiri, seorang yang tidak percaya kepada cara-cara baru, tidak menyetujui anaknya memangku jabatan itu) tetapi juga memecah hampir seluruh umat, khususnya di dalam kota, menjadi dua kubu. Surat-surat dikirimkan kepada pers Indonesia, petisi disampaikan ke ibukota kabupaten, tuduhan dilemparkan ke kedua arah dan berbagai jenis ancaman dilakukan—tetapi *naib* baru itu tetap menduduki jabatannya. Dengan pengangkatannya, konflik *modèren-kolot* mencapai klimaksnya dan kelestarian Muhammadiyah di lingkungan setempat menjadi terjamin. Karena kaum reaksioner yang keras mulai tua dan meninggal, maka proses rekonsiliasi pun dimulai.

Proses rekonsiliasi itu terdiri atas, di pihak konservatif, penerimaan secara pelan-pelan beberapa inovasi modernis dalam organisasi (dimana pembentukan Nahdatul Ulama di tahun 1925 merupakan salahsatu contoh pertama) dan pada pihak modernis, ditinggalkannya upaya apa saja yang intensif untuk memaksakan tafsiran baru atas detail-detail keagamaan kepada umat. Nahdatul Ulama mulai membangun sekolah-sekolah dengan setidaknya separuh kurikulumnya bersifat sekuler (atau pemberian beberapa pelajaran bukan agama di *pondok-pondok*); mengadakan pertemuan-pertemuan do'a mereka sendiri, mendirikan anak organisasi perempuan, memulai gerakan kepanduan dan sebagainya.

Dalam arti ini, kaum modernis menang. Namun di sisi lain, barangkali dalam arti yang lebih fundamental, mereka kalah, karena mereka kehilangan atau berhenti menyerukan semangat reformasi Islam justru pada titik—demikian kelihatannya bagi seorang luar—ketika hal itu baru mulai mencapai beberapa konklusi yang menarik. Abduh disisihkan ke pinggir dan dianggap terlampau radikal untuk penggunaan sehari-hari. Percobaan sungguh-sungguh untuk memikirkan kembali masalah-masalah Islam dihindari. Pasalnya, percobaan itu dianggap tak mungkin mencapai penyelesaian yang bisa diterima untuk semua keadaan. Pembahasan detail-detail kepercayaan serta praktik agama juga dihindari karena dianggap hanya menghasilkan perdebatan yang tak berguna. "Jangan perdebatkan perbedaan penafsiran tentang Islam," kata pemimpin partai politik modernis di Mojokuto kepada sekelompok pemuda Islam di suatu pertemuan pada 1954, dimana saya ikut hadir, "hal itu hanya akan mengarah pada retaknya persaudaraan".

Alasan untuk kompromi ini banyak. Depresi ekonomi memukul kelas menengah usahawan *santri* yang sedang naik yang merupakan pendukung utama dan sumber semangat modernisme, sama kerasnya dengan kelompok lain, menyapu banyak orang, mendorong yang lain ke kota-kota besar dan merampas banyak daya hidup serta semua optimisme kelompok lain. Di pedesaan, para *kiai* dan petani pengikutnya mulai makin banyak berhubungan dengan dunia modern begitu alat-alat komunikasi dan transportasi yang baru berlipat ganda, sedangkan di saat yang sama, beberapa anak laki-laki mereka pindah ke kota untuk jadi pedagang dan beberapa anak perempuan mereka menikah dengan kelompok santri kota, yang menyebabkan makin dekatnya dua kelompok itu. (Namun hanya ada satu perkawinan antara orang

Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah di kota Mojokuto dan itu terjadi semasa revolusi. Orang mengatakan bahwa apa pun bisa terjadi pada waktu itu, tetapi hal itu mungkin tak akan diizinkan sekarang oleh keluarga yang bersangkutan). Juga, begitu situasi berhasil dibuat stabil, karena intensitas Muhammadiyah yang semakin tinggi diimbangi dengan jumlah pengikut Nahdatul Ulama yang semakin besar, maka semacam keseimbangan sosial yang wajar pun tercapai, dimana kompromi lebih kurang terjadi dengan sendirinya.

Alasan lain untuk saling mendekati itu mungkin termasuk kenyataan bahwa iklim kontroversi yang intensif adalah asing serta sangat tidak menyenangkan bagi orang Jawa, yang cenderung menyukai penyesuaian dan kritik tak langsung daripada perdebatan serta konflik terbuka. Begitu pula, hal itu disebabkan oleh kenyataan bahwa sarjana-sarjana Islam di beberapa universitas Islam di Timur Tengah gagal menemukan langkah selanjutnya dalam bidang intelektual dan doktrinal sesudah usaha yang dirintis Abduh serta meninggalkan kaum modernis Indonesia dengan doktrin pembaruan akhir abad kesembilan belas yang tampak tidak relevan di sebuah dunia yang penuh serikat buruh, perkebunan besar dan jatuhnya harga-harga komoditi. Akan tetapi, dorongan yang paling besar untuk kompromi baru itu mungkin adalah masuknya kembali politik di panggung. Karena kemungkinan berhasilnya gerakan nasionalis menjadi semakin jelas, persoalan penentuan nasib bangsa mulai memenuhi benak dan jantung elite Indonesia, serta hanya menyisakan sedikit waktu yang berharga untuk memikirkan konteks pokok dari tingkahlaku manusia.

Periode Jepang: 1942–1945

Jepang yang dengan alasannya sendiri melakukan penyederhanaan percaturan politik dalam negeri Indonesia, membantu menyelesaikan rekonsiliasi *modern-kolot* dengan memaksa semua *santri* yang berpolitik bergabung dalam satu organisasi, akhirnya diberi nama Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Mereka juga melakukannya dengan praktik politik favoritisme yang sistematik terhadap unsur *santri* dari penduduk dalam sebuah percobaan untuk membujuk mereka ke dalam ideologi Kemakmuran Bersama Asia Timur Raya. Beberapa pimpinan Islam Mojokuto, baik dari Muhammadiyah maupun Nahdatul Ulama, dibawa ke Jakarta untuk dilatih dengan pandangan Jepang mengenai

politik dunia dan ketertiban dalam negeri, serta kembali ke Mojokuto untuk menyebarkan teori-teori baru itu di lingkungan mereka.

> Bisri mengatakan bahwa semasa Jepang, Yahya (sekarang ketua Muhammadiyah Mojokuto) dan Akhmad Mukhlas (*naib* yang menang dalam perjuangan melawan kaum konservatif di kasus terdahulu) adalah di antara mereka yang dikirim ke Jakarta untuk belajar sebagai bagian dari percobaan Jepang untuk memperoleh simpati kaum *santri*. Menurut Bisri, jelas usaha itu tidak seluruhnya tanpa hasil, karena kemudian baik Yahya maupun Mukhlas secara sukarela ikut serta dalam *Barisan Jibaku* ("Korps Bom Manusia") di Bragang yang dibentuk untuk pertahanan *kamikaze* melawan Amerika kalau mereka menyerang Pulau Jawa. Bisri mengatakan bahwa ia ragu-ragu apakah kedua orang itu betul-betul akan menjadi *kamikaze* kalau saatnya nanti tiba, tetapi pada masa itu keduanya memang anti-Amerika dan pro Jepang, yang menurutnya, merupakan akibat dari kurangnya pengalaman politik kaum muslimin. Katanya Jepang memerintah tanpa menekan Islam dan kaum muslimin tidak merasakan adanya pertentangan antara kepercayaan mereka serta kepercayaan orang Jepang. Ia juga mengatakan bahwa orang-orang yang dipanggil ke Jakarta, kecuali dua pimpinan Muhammadiyah itu, kebanyakan adalah para *kiai*. Anak-anak seperti dirinya, juga dijejali dengan propaganda Jepang, yang diterima mereka dengan baik, bahkan oleh dirinya sendiri, tetapi mereka sebenarnya tidak tahu banyak. Katanya, anak-anak sekolah dengan sukarela mencukur gundul kepalanya agar lebih mirip orang Jepang dan mengenakan topi *à la* Jepang dengan inisiatif sendiri. Katanya, setiap pagi mereka harus membungkuk ke arah Jepang di sekolah. Ditanya apakah hal ini tidak bertentangan dengan Islam, ia mengatakan tidak, karena hal itu dianggap bukan ibadah. Ada perdebatan panjang pada masa itu, dimana akhirnya perbuatan itu dianggap berbeda dari sembahyang Islam karena beberapa perbedaan dalam posisi tubuh dan sebagainya. Katanya lagi, Jepang cukup hati-hati untuk tidak menyerang Islam.

Pemimpin-pemimpin Islam dari kedua golongan ini menduduki banyak pos penting dalam organisasi-organisasi yang disponsori Jepang di Mojokuto. Baik di Mojokuto maupun di desa-desa sekitarnya, mereka mengepalai organisasi dana bantuan untuk menolong para orangtua yang anaknya dikirim kerja paksa di Siam atau tempat lain.[6] Mereka pun diangkat untuk menduduki pos-pos birokrasi khusus yang meniru pekerjaan-pekerjaan yang ada di birokrasi biasa, yang kewajiban pokoknya sepertinya berhubungan terutama dengan mematamatai para *priyayi* yang menduduki pos yang sebenarnya. Mereka

juga berkeliling ke desa-desa, menyebarkan propaganda Jepang, sama seperti beberapa tahun yang lalu, ketika mereka menyiarkan dakwah Islam, tetapi sekarang pesan mereka menunjukkan keseragaman yang lebih besar.

Terlepas dari usaha-usaha demikian, penipuan itu, khususnya sesudah Jepang memerintah sekitar satu atau dua tahun dan orang Jawa mulai bisa melihat apa sebenarnya "kemakmuran bersama" itu, hanya berhasil sampai di kulit saja bagi kebanyakan massa *santri*. Mereka melihat perjalanan para pemimpin mereka dengan rasa humor dan berkat kepekaan seorang petani terhadap realitas motivasi manusia, tindakan para pemimpin mereka itu lebih didasarkan pada maksud-maksud materialistik daripada ideologi:

> Mereka (tiga *santri* muda) mengatakan bahwa Haji Zakir (pembantu Nazir; Nazir sendiri bersama dengan beberapa pembantu utamanya pada saat itu bertugas dalam "Dewan Pemerintah Daerah" boneka di Kantor Kabupaten) adalah salah seorang yang dikirim ke Jakarta sebagai *kiai* dan "ahli agama" untuk mengikuti kursus propaganda serta kemudian ditugaskan berkeliling ke desa-desa (orang ini, seorang yang buta huruf, bukanlah seorang kiai, tetapi ia adalah seorang *santri* yang bersemangat dan pemimpin politik Islam tingkat menengah di Mojokuto). Kata mereka, pemerintah Jepang bahkan memberinya baju seragam khusus; pada umumnya, Jepang memang "mengangkat" kalangan *santri* di atas penduduk lainnya dan lebih menyukai mereka, serta mencoba menggunakan mereka sebagai agen kebijakan mereka yang terbukti berhasil baik. Mereka dipanggil ke Jakarta untuk dilatih atau dikirim ke Bragang (sebagai sukarelawan) untuk menjadi *kamikaze*, di mana mereka belajar bagaimana menjadi "berani mati" selama sebulan dan diberi pakaian serta makanan. Talkah (salah seorang informan saya) menganggap hal itu agak lucu. Ternyata kebanyakan orang beranggapan demikian juga pada masa itu. Mungkin juga mereka yang pergi dan ikut serta dalam latihan beranggapan sama, karena tak seorang pun menganggap mereka benar-benar "berani mati" dan mereka pun tak membuktikan hal itu dalam revolusi di kemudian hari. Ini hanyalah sebuah cara cepat untuk memperoleh izin—misalnya, untuk membeli dan menjual barang atau untuk bepergian. Hal itu merupakan "mata uang" yang sebenarnya di masa pendudukan Jepang serta merupakan hal yang benar-benar diperlukan kalau orang mau maju dalam ekonomi. Jepang memang menyuap dengan surat-surat izin. Kata mereka, zaman Jepang adalah zaman yang paling sulit. Rakyat makan daun-daunan dan hampir tidak bisa berpakaian—tetapi zaman itu sekaligus sangat lucu. Menjawab pertanyaan saya, mereka sependapat bahwa politik Jepang

yang mendekati kaum muslimin dibandingkan dengan golongan lain, memang jelas terlihat pada masa itu. Ada banyak diskusi pada masa itu tentang bagaimana Islam bisa sesuai dengan perintah-perintah Jepang.

Adalah aspek lain politik Jepang, yakni fusi dari berbagai kelompok sosial dan politik *santri* yang saling bertentangan dalam satu "partai", Masyumi, yang mempunyai efek jangka panjang yang paling besar di kalangan umat. Masyumi di tingkat nasional dipimpin oleh Wahid Hasyim, anak *kiai* yang mendirikan Nahdatul Ulama serta pengganti ayahnya sebagai ketua organisasi itu dan Haji Mansur, pemimpin Muhammadiyah sebelum perang.

Untuk pertama kalinya, semua pendukung lama Sarekat Islam (sekarang disebut PSII (Partai Sarekat Islam Indonesia), kalangan konservatif Nahdatul Ulama dan kaum modernis Muhammadiyah berada dalam satu partai. Memang benar, partai itu berada dalam pengawasan penguasa Jepang hingga hanya memiliki sedikit kebebasan saja, tetapi seperti dalam banyak lapangan kehidupan nasional, orang-orang Indonesia sanggup mempelajari berbagai teknik yang digunakan dan agak cepat melupakan isinya. Dalam penerbitan suratkabar, misalnya, mereka belajar tentang metode tata letak (*layout*) dan produksi yang efektif, sementara menulis jenis propaganda yang paling primitif. Dalam bidang administrasi, dimana hampir untuk pertama kalinya mereka berada dalam pos-pos birokratik yang benar-benar bertanggungjawab, mereka banyak belajar tentang tugas sehari-hari dalam memerintah orang walaupun mereka bekerja di bawah sebuah kebijakan yang lebih represif dan kurang menaruh perhatian terhadap kesejahteraan bangsa Indonesia dibandingkan dengan pemerintahan Belanda yang mana pun. Begitu pula, dalam organisasi politik, mereka mengambil bentuknya dan membuang isinya, mempelajari teknik permesinan politik serta melupakan ajaran-ajaran fasis segera setelah orang Jepang menghilang. Setelah solidaritas yang memuncak pada masa revolusi berlalu, sebuah masa dimana Masyumi memainkan peran penting, kesatuan yang baru dibentuk ini untuk sebagian menghilang. Akan tetapi, efek dari kerjasama yang diharuskan itu telah menyebabkan berbagai kelompok ini kurang antagonistis satu sama lain serta lebih terampil (dan jadi mabuk-kepayang) dalam agitasi, organisasi serta intrik politik.

Periode Republik: 1945 Hingga Kini

Di Mojokuto, Masyumi yang bersatu dipimpin oleh wakil masing-masing kelompok—Sarekat Islam, Muhammadiyah dan Nahdatul Ulama—dengan Muhammadiyah agak dominan, karena memiliki jumlah cendekiawan yang paling banyak. Ketika Republik Indonesia diproklamasikan pada 17 Agustus 1945, dua organisasi militer dimasukkan ke dalam struktur partai itu. Yang *pertama*, Hizbullah, sebuah batalyon gerilya yang terdiri atas para pemuda yang tumbuh dari organisasi dengan nama yang sama, dibentuk oleh Jepang untuk memberikan latihan militer kepada para pemuda *santri*. Di Mojokuto (seperti Masyumi sendiri, Hizbullah mencakup seluruh Indonesia, tetapi sebagaimana halnya Masyumi, ia tidak memiliki organisasi pusat yang efektif) kelompok ini dipimpin oleh pimpinan Muhammadiyah yang sekarang—orang yang setahun sebelumnya pergi ke Jakarta untuk latihan propaganda dan belajar menjadi kamikaze. Kelompok militer *kedua* adalah Sabilillah, semacam pengawal garis belakang yang terdiri atas orang-orang yang lebih tua. Karena Nazir sudah meninggal, kelompok ini dipimpin oleh Haji Zakir, orang kawakan SI yang dalam kenyataannya tidak pernah melakukan apa apa.

Mojokuto berada dalam wilayah Republik sampai "agresi" Belanda Kedua, dimana ia jatuh ke tangan pasukan kolonial dan banyak bangunan kota dihancurkan oleh taktik bumi hangus pasukan Indonesia yang mundur. Kebanyakan pemimpin Masyumi mundur ke markas militer di dua desa tempat para migran pertama dari Kudus menetap yang merupakan desa yang paling kuat *santri*-nya di wilayah itu. Terbukti, lokasi yang jelas ini tak diketahui Belanda (walaupun empat orang pucuk pimpinannya secara berturut-turut ditangkap Belanda di dekat Bragang dan dipenjarakan), karena para pimpinan ini selama berbulan-bulan mampu mengarahkan serangan langsung yang sporadis melawan Belanda yang bermarkas di kota—serangan yang terbukti tidak begitu efektif, kecuali sebagai gangguan kepada Belanda, tetapi beberapa pemuda Islam terbunuh karenanya.

Akhirnya, pendapat umum dunia, keterampilan diplomatik para pemimpin Indonesia dan keberanian orang Indonesia sendiri yang mengesankan, menghasilkan kemerdekaan Indonesia. Masyumi berubah dari perkumpulam revolusioner semimiliter menjadi partai politik sejati yang meliputi seluruh Indonesia dalam sebuah konteks parlementer.

Dalam udara kemerdekaan yang baru, kesatuan yang dipaksakan oleh Jepang dan diharuskan oleh revolusi segera saja memudar. Sarekat Islam, sekarang PSII, yang merasa tidak puas, antara lain karena dominasi Muhammadiyah dalam partai itu, adalah yang pertama-tama meninggalkan Masyumi. (Di Mojokuto, dominasi Muhammadiyah tumbuh secara mencolok. Ketua, Wakil Ketua, Sekretaris dan empat dari tujuh anggota Dewan Pemimpin adalah orang Muhammadiyah). Tak lama kemudian, Nahdatul Ulama meninggalkan partai itu karena alasan yang sama dan sebagai akibat dari pertentangan dengan Muhammadiyah tentang siapa yang akan menjadi Menteri Agama. (Keputusan untuk keluar dari Masyumi tentu saja diambil oleh Dewan Pimpinan Pusat partai-partai tersebut di Jakarta). Dengan demikian, untuk pertama kalinya Nahdatul Ulama menjadi partai politik yang sebenarnya dan tidak hanya berfungsi sebagai organisasi sosial.

Di Mojokuto, tetapi belum tentu di tempat lain di Jawa, di mana perbedaan sejarah menghasilkan perbedaan pola, perpecahan ini menyebabkan sebagian besar kepemimpinan Masyumi jatuh ke tangan Muhammadiyah, walaupun kebanyakan anggota biasa di desa-desa bukan anggota Muhammadiyah. Walaupun keluarnya Nahdatul Ulama dan dalam kadar yang lebih kecil, PSII (yang merupakan sebuah partai yang sangat kecil walaupun agak aktif, di Mojokuto memiliki sekitar 40 anggota), jelas melemahkan Masyumi, ia masih merupakan partai Islam terbesar di Indonesia dan dengan demikian, generasi kedua keturunan kaum modernis yang pertama ini sekarang mendapatkan diri mereka di puncak sebuah organisasi massa, suatu prestasi yang tak pernah dicapai oleh "ayah-ayah" mereka pada tahun-tahun sebelum perang. Untuk sebagian, hal ini merupakan hasil dari sikap moderat mereka dalam soal-soal yang murni menyangkut agama, *santri* pedesaan tak lagi begitu curiga terhadap kelangsungan ortodoksi sebagaimana sebelumnya. Untuk sebagian lagi, hal ini merupakan konsekuensi yang tidak diharapkan dari pembentukan kesatuan Masyumi pada masa Jepang dan peran terdepannya dalam revolusi. Banyak orang yang sebelumnya tidak pernah berpartisipasi dalam organisasi Islam apa pun, masuk ke dalam Masyumi pada periode ini; dan orang-orang baru ini tetap setia kepada partai baru itu ketika mereka yang pada masa sebelum perang menjadi anggota Nahdatul Ulama atau Sarekat Islam mengundurkan diri.

Singkatnya, sejarah yang kompleks dan baru saja kita telusuri itu menghasilkan sebuah umat dengan satu partai kecil dan dua partai

politik besar di Mojokuto antara tahun 1953–1954, ditambah dengan organisasi sosial dan kedermawanan yang diilhami oleh semangat modernis yang sedikit banyak berkaitan secara informal, tetapi kuat sekali, dengan salahsatu partai itu. Ada Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII)—sekarang agak kurang penting—yang terdiri atas beberapa sisa pejuang Sarekat Islam yang asli, anak-anak dan sepupu mereka serta beberapa anggota baru. Ada partai Nahdatul Ulama, sekarang berfungsi sebagai organisasi sosial maupun partai politik yang digabungkan dalam satu kesatuan organisasi yang agak lemah. Ada Masyumi, partai politik massa, sedikit lebih baik dalam organisasi, yang dipimpin oleh orang-orang yang juga memimpin Muhammadiyah. Dan masih ada juga Muhammadiyah sendiri, yang masih menyelenggarakan sekolah-sekolah (sekarang memiliki setengah lusin sekolah), panti asuhan serta kepanduan. Begitu pula, sekalipun ada kritik dari Nahdatul Ulama, mereka masih menyelenggarakan sembahyang pada hari lahir Nabi di alun-alun kota. Muhammadiyah juga masih memiliki keanggotaan yang kecil, tetapi sekitar 40 orang yang menjadi anggotanya sangat terorganisir, gigih dan bersedia berkorban untuk organisasi itu. Meski demikian, semangatnya untuk mengadakan pembaruan modernis dalam doktrin agama Islam sudah banyak menguap.

> Ketika saya bertanya kepadanya (anak Haji Nazir, pendiri Sarekat Islam, yang memimpin *pondok* ayahnya serta satu-satunya pemimpin kuat Masyumi di Mojok*uto* yang bukan anggota Muhammadiyah) tentang siapa yang mempengaruhi kegiatan politik ayahnya, ia mengatakan Cokroaminoto dan Agus Salim, dikenal baik oleh Nazir dari buku-buku, di samping dari orang-orang Arab sampai tingkat tertentu. Ketika saya bertanya tentang Abduh, katanya, pengaruhnya yang besar ada dalam Muhammadiyah, yang memperoleh tantangan besar dari kaum *kolot*, yang menyebut orang-orang Muhammadiyah sebagai kaum Wahhabi (sebuah gerakan fundamentalis Islam di Timur Tengah, yang lahir di awal abad ke-18 dan berlangsung terus sampai tingkat tertentu di abad ke-20), sebuah istilah yang sangat kasar di sini. Muhammadiyah secara ideologis jauh lebih modern pada masa sebelum perang dibandingkan dengan sekarang ini, katanya. Ketika saya katakan bahwa tampaknya tak ada lagi orang yang peduli terhadap Abduh dan sahabat-sahabatnya, ia mengatakan: "Bahkan orang Muhammadiyah pun tak lagi berbicara tentangnya. Semua orang lebih tertarik kepada politik. Tampak seakan-akan masalah lama dalam agama yang melibatkan setiap orang sebelum perang tak dipikirkan lagi". Ia mengatakan bahwa walaupun sebelum

perang, orang NU tak akan bersembahyang di masjid yang sama dengan orang Muhammadiyah, konflik itu sekarang sudah banyak terdesak ke belakang dan dalam soal keagamaan, setiap orang sekarang bisa melakukan apa yang dikehendakinya. Muhammadiyah sudah banyak melupakan masalah ideologis. Kalau pun seorang Muhammadiyah masih memegang pandangan modernis ini, mereka tak tertarik lagi membuat orang lain sebagai pemeluk baru. Masih ada bekas-bekas perbedaan, tetapi sudah banyak berkurang. Orang NU memberitahukan orang-orang bahwa Masyumi didominasi oleh Muhammadiyah, katanya. "Bukankah demikian?" tanya saya. "Ya kira-kira begitulah", katanya sambil menunjuk dirinya sendiri. Ia sependapat dengan saya, orang NU sudah banyak menerima pembaruan organisasi dari orang Muhammadiyah seperti misalnya sekolah-sekolah, panti asuhan dan tidak lagi peduli dengan ideologi agama. "Semua orang tertarik kepada politik", katanya lagi. Ketika saya tanya apa sebabnya, ia mengatakan, "Mereka berpendapat bahwa kalau mereka menang dalam politik, mereka tak akan mengalami masalah lagi dalam hal agama di kemudian hari".

Catatan:

[1] Sejak Perang Dunia, bagian dari birokrasi yang religius ini telah diperluas dan orang yang berfungsi sebagai *penghulu* di tingkat kecamatan sekarang dinamakan *naib.*

[2] *Haji* adalah gelar yang diberikan kepada orang yang baru saja kembali dari naik haji. Dengan demikian, seorang yang bernama Abdul dipanggil Haji Abdul sesudah kembali dari Mekkah. Sebenarnya, ia sering mengganti seluruh namanya dan dipanggil misalnya saja dengan Haji Hasyim.

[3] Seorang guru di sebuah *pondok* dan setiap ahli Islam pada umumnya disebut *kiai. Kiai* di Indonesia secara kasar hampir sama dengan *ulama* di Timur Tengah.

[4] Sama seperti halnya orang *abangan* lebih suka *dukun* yang jauh, *santri* agaknya juga lebih menyukai *pondok* yang jauh. Alasannya adalah karena tempat yang jauh memperkuat kesanggupan berdiri sendiri dan lebih mudah untuk memusatkan perhatian kepada pelajaran.

[5] H.A.R. Glbb, *op. cit.*, hal. 176.

[6] Mengingat penderitaan dan kelangkaan barang pada masa itu, serta penguasaan sepenuhnya semua jenis barang konsumsi oleh Jepang yang kebanyakan disalurkan lewat organisasi ini, maka posisi ini cukup kuat dan beberapa kali saya dengar pemegang jabatan ini dijuluki dengan "para diktator kecil" zaman Jepang.

BAB 12

Konservatif versus Modern: Latarbelakang Ideologi

Walaupun kemajuan gerakan pembaruan tertahan, setidaknya untuk sementara, hasil dari fase pertamanya dapat disaksikan secara jelas di Mojokuto. Kaum konservatif sudah mengadopsi beberapa hiasan keluar kaum modernis; kaum modernis sudah kurang intens dalam mengkritik praktik-praktik konservatif yang mereka anggap tidak sesuai dengan ajaran Islam. Namun, perbedaan doktrin di antara kedua kelompok itu tetap berlangsung dan antagonisme sampai tingkat tertentu terus saja tampak di antara mereka. Dengan munculnya partai-partai sejak revolusi, maka secara kasar umat dibuat stabil dalam bentuk yang telah dicapainya ketika Jepang datang. Bentuk itu mencakup baik modernisme yang kebanyakan tujuan asalnya sudah tercapai atau dikesampingkan karena dianggap tak mungkin dicapai, maupun konservatisme yang sebagian besar merupakan anggur tua dalam botol baru. Masing-masing agak bermusuhan dengan yang lain dan keduanya sedikit banyak membagi masyarakat Islam ke dalam dua golongan. Tiga salinan dari catatan saya ini mungkin bisa menggambarkan suasana itu dalam masalah doktrin:

(1) Ia (Sekretaris Muhammadiyah) mengatakan bahwa Muhammadiyah adalah satu-satunya organisasi di Indonesia yang memiliki bangunan paling banyak, melakukan pekerjaan paling banyak dan sebagainya. Ia mengatakan bahwa mereka memiliki banyak poliklinik di banyak kota besar serta banyak panti asuhan, sekolah dan sebagainya, seperti halnya di sini, di Mojokuto. Ia mengatakan bahwa hanya ada 40 anggota di Mojokuto, tetapi mereka sangat erat satu sama lain, bekerjasama dengan baik sekali dan karenanya, memperoleh hasil yang terbaik dibandingkan dengan berbagai kelompok lain. Ia mengatakan bahwa kebanyakan orang tidak mau

masuk Muhammadiyah karena mereka harus menyumbangkan waktu, uang dan tenaga. Perbedaan pokok antara NU dan Muhammadiyah adalah bahwa yang terakhir ini *modern*, sedangkan yang pertama *kolot*; Muhammadiyah ingin mempersatukan Timur dan Barat, NU hanya menginginkan Timur saja, NU mempunyai anggota sangat banyak, tetapi tidak banyak hasilnya. NU tidak menunjukkan kemajuan dan organisasinya buruk.

(2) Ia (Ketua sebelum perang, sekarang Wakil Ketua Nahdatul Ulama) mengatakan bahwa NU adalah organisasi kaum *kolot*, semua pemimpinnya *kolot*. Ketika ditanya apakah orang NU suka disebut *kolot*, ia mengatakan, "Iya, tentu saja". Saya bertanya kepadanya, apa yang ia maksud dengan *kolot*. Kalanya, "Ya, misalnya kita suka mengadakan *slametan*, kita menyukai cara-cara lama, suka memakai sandal kayu dan sarung. Kita berpegang teguh kepada adat orangtua dan nenekmoyang." Saya bertanya apakah hanya orang tua dan orang desa saja yang *kolot* (karena ia mengatakan bahwa ia sudah tua serta ada banyak orang tua dan orang desa dalam NU). Bagaimana dengan pemuda kota seperti Rivai (Sekretaris NU)? Apakah ia juga *kolot*? Katanya, "Iya. Yang penting hatinya. Orang seperti Rivai memiliki hati yang dewasa; di dalam, dia itu kuno. Semua orang NU seperti itu". Ia menyebut Menteri Agama sekarang, seorang NU juga dan mengatakan bahwa walaupun ia memakai dasi, jas dan celana panjang, hatinya *kolot*; di dalam ia adalah seorang kuno.

(3) Ia (seorang tukang jam dan anggota biasa Masyumi serta Muhammadiyah) menyebut daftar intelektual dengan gelar sarjana dalam Masyumi—Dr. Sukiman, Mr.[1] Rum, Mr. Yusuf Wibisono, Dr. A.R. Hanifah (semua pemimpin nasional Masyumi)—dan membandingkannya dengan NU yang hanya memiliki *kiai* dan sejenisnya, yang benar-benar tidak memiliki orang berpendidikan. Ia mengatakan bahwa NU lebih memperhatikan soal agama dibandingkan dengan Masyumi dan Masyumi lebih banyak mengurusi politik. Katanya, pemimpin-pemimpin NU tak diragukan cukup mendalam ilmu agamanya, tetapi mereka tak tahu urusan memimpin negara.

Karenanya, kontras antara kaum modernis dengan konservatif tetap saja ada walaupun sudah diredam. Orang masih saja membedakan

dua pendekatan itu, memilih salahsatunya dan menilai buruk yang lain. Apakah isi doktrin yang terlibat di sini? Bagaimana tafsiran *modern* berbeda dari tafsiran *kolot*? Lima pasang pertentangan cukup baik untuk menyimpulkan situasi itu:

(1) Kelompok *kolot* cenderung menitikberatkan hubungan dengan Tuhan dimana penerimaan rahmat serta berkat sebagai hasil kemurahan-Nya dan sebagai ganjaran untuk keteguhan moral serta pengertian bahwa peruntungan seseorang seluruhnya ditetapkan oleh kehendak Tuhan merupakan ciri-ciri pokoknya. Kelompok *modern* cenderung menitikberatkan hubungan dengan Tuhan, dimana kerja keras dan penentuan nasib sendiri menjadi titikberatnya.

(2) Kelompok *kolot* cenderung memegang sebuah konsep yang "totalistik" mengenai peran agama dalam kehidupan, dimana semua aspek usaha manusia cenderung memiliki makna keagamaan dan dimana batas antara apa yang bersifat keagamaan serta sekuler, cenderung kabur. Kelompok modern cenderung memegang pengertian yang sempit tentang agama dimana hanya aspek-aspek tertentu yang jelas batasnya yang dianggap suci dan dimana batas antara apa yang agama serta apa yang sekuler cenderung cukup tajam.

(3) Kelompok *kolot* cenderung kurang menaruh perhatian (tetapi masih memperhatikan juga) kepada kemurnian Islam mereka dan lebih longgar dalam memberikan upacara-upacara non-Islam setidaknya sebuah ruang kecil dalam wilayah agama. Kelompok *modern* cenderung bersikeras untuk Islam yang sudah dimurnikan dari elemen keagamaan lain.

(4) Kelompok *kolot* cenderung memberi tekanan pada aspek pemenuhan agama secara langsung, menekankan pengalaman keagamaan. Kelompok *modern* cenderung memberi tekanan pada aspek instrumental dari agama, memperhatikan tingkahlaku keagamaan.

(5) Kelompok *kolot* cenderung membenarkan praktik dengan kebiasaan dan berdasarkan pembelajaran skolastik yang terperinci terhadap ulasan-ulasan keagamaan yang tradisional. Kelompok *modern* cenderung membenarkan hal itu atas dasar nilai pragmatisnya dalam kehidupan masa kini dan dengan rujukan umum kepada Al Qur'an dan Hadis yang ditafsirkan secara longgar.

Takdir versus Ikhtiar

Kaum modernis seringkali mencemooh kepercayaan konservatif sebagai agama "kuburan dan ganjaran" (*kuburan lan ganjaran*), maksudnya bahwa agama itu terutama sekali berhubungan dengan kehidupan sesudah kematian dan usaha memperoleh ganjaran dari Tuhan.

Baik Dullah dari Masyumi maupun Aziz dari PSII mengeluh setelah rapat NU di masjid. Tentang perhatian NU yang eksklusif terhadap agama dan hidup sesudah mati. Dullah mengatakan, "Ini tidak cocok. Anda harus mengatasi situasi sekarang," dan Aziz mengatakan, "Apa yang menarik perhatian mereka adalah kuburan dan ganjaran. Orang desa menyenangi ini. Mereka senang mendengarkan tentang bagaimana mereka akan memperoleh ganjaran dari amal saleh dan tentang kehidupan setelah alam kubur. Ini adalah agama kuno dan masih sangat populer." Ia pun tidak suka dengannya. Ia menganggap NU kehilangan kontak dengan realitas.

> Pesan kaum *kolot* senantiasa sama: kalau Anda mau jadi orang baik, saleh dan berakhlak, Tuhan barangkali akan menganugerahi Anda kesehatan, kemakmuran serta kebahagiaan, juga sudah pasti pada Hari Kiamat, Ia akan mengangkat Anda ke sisi-Nya di surga. Digabung dengan kepercayaan bahwa penentuan segala sesuatu semata-mata menurut kehendak Tuhan, hal ini cenderung menghasilkan penyandaran kepada superioritas moral sebagai sarana untuk mencapai tujuan seseorang daripada berbuat langsung, terutama sekali dimana perbuatan akan membawa kepada situasi yang sulit. Seseorang yang memesan batu bata dari tukang batu bata dan sudah membayar, tetapi tidak memperoleh pesanan itu, akan menghibur diri dengan mengatakan bahwa itu adalah kehendak Tuhan serta nanti, ia yang menipu akan memperoleh *ganjaran* yang semula jadi hak tukang batu bata itu.
>
> Perumpamaan yang biasa digunakan (baik oleh kaum modernis maupun konservatif) sebagai lambang ditentukannya perbuatan manusia oleh kehendak Tuhan adalah seorang dalang dengan wayang kulitnya. Sebagaimana dalang memainkan wayangnya, demikianlah juga Tuhan memainkan manusia; dan sama seperti dalang yang memasukkan wayangnya ke kotak pada akhir pertunjukan, begitu pula manusia akan masuk kubur pada akhir kehidupannya. Sekalipun kaum modernis dan konservatif sama-sama memiliki kesan yang hidup tentang takdir Tuhan, cara mereka menafsirkannya berbeda dalam penekanannya.

Kemudian saya bertanya kepadanya (seorang modernis muda) tentang *takdir* dan dia mengatakan bahwa ia percaya segala sesuatu itu *takdir* serta bahwa nasib manusia seluruhnya berada di tangan Tuhan. "Jadi," kata saya, "mengapa berbuat sesuatu, kalau begitu? Mengapa orang Indonesia repot-repot dengan revolusi kalau segala sesuatu itu terserah kepada Tuhan?" Dengan berat ia mengatakan bahwa dalam Al Qur'an, kita diperintahkan untuk bekerja dan berjuang, untuk memperbaiki nasib kita sendiri. Ketika saya menyatakan keberatan, karena ini bertentangan dengan *takdir*, ia berkata bahwa ia menganggap kehendak untuk berbuat dan berjuang itu ditentukan oleh *takdir* juga. Akan tetapi, ia agak sedikit bingung dan bertanya kepada saya, bagaimana pendapat para pemikir Barat tentang itu; dan saya menegaskan kepadanya bahwa mereka tak jauh lebih maju daripadanya dalam soal itu. Ia mengatakan bahwa hal itu sebagian merupakan soal titikberat saja. Beberapa orang, terutama yang lebih lanjut usianya dan lebih *kolot*, menitikberatkan bagian *takdir* dari soal itu dan menganggap semua hal sebagai soal takdir. Sementara yang lain, terutama orang-orang yang lebih muda seperti dia, meski masih beriman kepada *takdir*, juga percaya bahwa usaha bisa membawa hasil yang berlainan. Misalnya saja, ia sering berdebat dengan neneknya tentang hal ini. Neneknya akan berkata, misalnya, tentang salah seorang sanak-keluarga yang sangat miskin, "Ah, itu memang sudah takdir, sudah nasibnya". Sedangkan ia akan menjawab, "Ah, tidak. Mereka ini hanya malas saja, kurang keras bekerja," katanya. Mereka memang tidak pernah sepakat mengenai soal-soal demikian.

Oleh karena itu, perbedaan antara kaum *kolot* dan *modern* dalam soal kehendak bebas adalah, *pertama*, sampai dimana ajaran tentang determinasi digunakan dalam menjelaskan perilaku yang aktual dan *kedua*, mana yang lebih ditekankan, perintah Al Qur'an untuk berusaha ataukah kekuasaan Tuhan untuk menentukan perilaku seseorang sampai yang sekecil-kecilnya. Pada kaum *kolot*, tidak saja takdir lebih siap digunakan untuk memaafkan atau setidaknya menjelaskan kegagalan moral, biologis atau ekonomi, tetapi juga perimbangan antara perintah untuk berusaha dan keyakinan tentang *takdir* tampaknya nyaris seimbang. Hasilnya adalah sebuah pandangan dimana usaha manusia pada kenyataannya tidak mampu atau hanya mampu mengubah sedikit nasib seseorang. Namun, orang harus berusaha dengan sabar, apakah berhasil atau tidak, seperti seorang hamba yang sabar dan tenang mengikuti perintah Tuhan-nya yang suci, ia tidak mengeluh ataupun bertanya.

Ia (seorang pemimpin NU) mengatakan, "Kalau Anda percaya bahwa Tuhan itu ada dan bahwa segala sesuatu itu ditentukan oleh Tuhan, Anda akan selalu merasa tenang dan tidak marah-marah. Orang yang memiliki kepercayaan demikian akan sulit sekali merasa sedih karena mereka tahu bahwa segala sesuatu adalah kehendak Tuhan juga...." Saya bertanya kepadanya, apakah ini adalah *takdir* dan ia menjawab, "Iya. Kesadaran tentang itulah yang membuat Anda tenang. Anda tidak cemas kalau jatuh sakit atau menghadapi *sakaratul maut*, karena Anda tahu bahwa semuanya itu ada di tangan Tuhan,". "Lalu, mengapa orang mesti berusaha juga?" tanya saya. Ia mengatakan bahwa Al Qur'an memerintahkan seseorang untuk berusaha. "Setiap orang harus berusaha. Berdosa kalau tidak. Tak jadi soal apakah Anda berhasil atau tidak; Anda harus terus mencangkul sawah walaupun Anda tetap saja miskin dan tak kunjung kaya. Apakah Anda berhasil atau tidak adalah urusan Tuhan. Apa yang harus Anda lakukan hanyalah mena'ati perintah untuk tetap bekerja".

Namun, dalam pandangan kaum modernis, *takdir* cenderung makin sempit, hingga hanya mencakup kejadian-kejadian yang jelas berada di luar batas kemampuan manusia dan tingkat keta'atan orang terhadap perintah untuk berusaha dianggap sebagai penentu utama peruntungannya.

Saya bertanya kepadanya (seorang anggota Masyumi yang masih muda) mengenai *takdir*. Ia mengatakan bahwa menurut pendapatnya, setiap orang diberi *takdir* yang sama, Tuhan tidak menakdirkan sebagian orang kaya dan sebagian lagi miskin, tetapi setiap orang diberi *takdir* dengan kesempatan yang sama. Jadi, mereka yang miskin menjadi miskin terutama karena mereka malas, bodoh atau berdosa; misalnya saja, mereka main judi. Mereka yang kaya menjadi kaya karena mereka bekerja keras dan pintar. Ia mengatakan, kalau ia kaya, misalnya, itu bukan kehendak Tuhan, tetapi adalah hasil dari usahanya sendiri dan setiap orang dapat melakukan hal yang sama kalau berusaha keras. Sekalipun demikian, katanya, penting untuk bersyukur kepada Tuhan kalau lagi mujur. Ketika saya tanya apakah jatuh sakit itu *takdir*, ia mengatakan bahwa ada dua macam sakit: penyakit karena kotor, seperti malaria. Macam lainnya adalah penyakit yang bukan karena kotor dan karenanya, bukan kesalahan yang bersangkutan. "Sama halnya dengan

kecelakaan," ungkapnya dengan lambat. "Kalau Anda pergi dari sini, berjalan di tengah jalan tanpa melihat arah dan Anda tertabrak truk, maka itu bukan *takdir*, itu adalah salah Anda sendiri. Namun, kalau kecelakaan itu sepenuhnya berada di luar kekuasaan Anda, itu baru *takdir*".

Ada berbagai kompromi dan solusi lain untuk dua pandangan ekstrem ini, seperti pandangan bahwa Tuhan menentukan kita semua secara umum dalam dua kelompok, kaya atau miskin, tetapi di dalamnya, usaha bisa mengubah keadaan. Namun, pada umumnya orang cenderung bersandar ke salahsatu kutub, yakni bahwa orang harus saleh, sabar serta terus berusaha mengabdi kepada Tuhan dan ia akan menerima berkah-Nya, kemungkinan besar dalam hidup ini, tetapi pasti di akhirat nanti atau bahwa orang harus berusaha menurut kemauannya, bersyukur kepada Tuhan kalau ia berhasil, tetapi jangan menggunakan kepercayaan kepada takdir sebagai alasan pemaaf untuk kegagalannya.

Agama Totalistik versus Agama Terbatas

Keragaman luas dari penerapan doktrin *takdir* sendiri merupakan sebuah contoh pertentangan yang kedua: pandangan totalistik lawan terbatas mengenai ruang lingkup agama. Lebih besarnya persentase pelajaran sekuler di sekolah-sekolah modernis, penekanan pada pengelompokan non-religius seperti himpunan petani, buruh, kepanduan dan olahraga di kalangan modernis, serta suasana yang pada umumnya kurang religius di tempat kelompok modernis melakukan kegiatan, menunjukkan pula pertentangan tersebut. Kalau seorang modernis membuka rapat, kata seorang *kolot,* apa yang dilakukannya hanyalah membaca "*Bismillah*" ("Dengan nama Tuhan") dan kemudian langsung membicarakan anggaran kemudian kembali lagi kepada Islam hanya untuk menyebut "*Alhamdulillah*" ("Segala puji bagi Tuhan") pada akhir pertemuan. Hanya ini sajalah, kata orang *kolot* itu dengan kesal, yang membuat organisasi itu bersifat Islam.

Perlu dipahami, yang jadi soal di sini bukanlah perbedaan pandangan mengenai pentingnya agama dalam bagian-bagian kehidupan lain. Bagi kedua kelompok itu, ajaran Islam adalah dasar yang pokok untuk perilaku manusia dalam semua aspeknya; tidak ada penyerahan begitu saja kepada Caesar. Dalam pengertian ini, semua *santri* bersifat totalistik berlawanan dengan orang *abangan* dan *priyayi*

yang menganggap agama hanya sebagian dari kehidupan dengan pola serta tujuan khususnya sendiri dan kurang lebih sama kedudukannya dengan bagian-bagian kehidupan lainnya, sehingga tidak perlu diberi pembenaran agama secara eksplisit. Akan tetapi, bagi kaum *santri*, yang terakhir inilah yang justru jadi persoalan: bagaimana kehidupan sekuler ini diberi pembenaran agama? Sementara kaum konservatif mempunyai kecenderungan menganggap Islam memberi arah yang memadai dan jelas dalam semua lapangan usaha manusia, dari urusan rumahtangga sampai politik, kaum modernis menunjukkan kesediaan yang lebih besar untuk membolehkan lembaga-lembaga sekuler bergerak cukup bebas dari detail-detail ajaran agama yang menghalanginya, asal saja dalam hubungan pokoknya dengan ajaran agama, tidak ada ketentuan yang jelas-jelas melarang atau mengutuknya.

> Saya berbicara sejenak dengan Rajat (seorang anggota NU). Ia berbicara tentang perbedaan NU dengan Masyumi serta mengatakan bahwa tujuan mereka sama, tetapi caranya berbeda. Misalnya, Masyumi dan NU menghendaki sebuah negara yang berdasarkan Islam, tetapi orang Masyumi berpendapat bahwa rakyat harus menyempurnakan negara sekuler ini terlebih dahulu, atau setidaknya, beberapa pemimpinnya harus berbuat demikian dan nanti mereka bisa menyatakan negara itu sebagai negara Islam; sebaliknya NU menghendaki Islam dulu, baru kemudian menyempurnakan negaranya.[2] Juga pimpinan NU, berbeda dengan Masyumi, terdiri atas para *kiai* dan orang-orang *pondok*, orang-orang yang pada umumnya tidak pernah sekolah samasekali, sementara pimpinan Masyumi kebanyakan adalah orang yang berpendidikan. Juga NU lebih menitikberatkan pada masalah-masalah agama daripada masalah-masalah sekuler. Masyumi lebih menitikberatkan pada masalah-masalah sekuler daripada masalah-masalah agama. Sekalipun demikian, keduanya adalah umat Islam juga, yang jadi soal hanyalah penekanannya saja.

Kecenderungan agama untuk memperluas wilayahnya mencakup yang duniawi, untuk menganggap segala sesuatu mempunyai signifikansi religius, malah lebih kuat pada tahun-tahun sebelum perang ketika memakai pakaian Barat oleh beberapa pemimpin konservatif dianggap sebagai kekafiran. Konon seorang *kiai* yang terkenal meminta (tetapi harus diakui, tidak berhasil) dalam salahsatu konferensi NU sebelum perang agar semua utusan tidak memakai dasi. Sekarang hal-hal seperti ini agak jarang terjadi, tetapi masih tidak mungkin untuk selalu

meramalkan apa yang akan dianggap anti-Islam oleh seorang *santri* kuno. Bioskop, main kartu, walaupun tanpa taruhan dan mengenakan celana pendek dalam olahraga terutama bagi gadis-gadis, telah menimbulkan kegusaran kaum ortodoks beberapa tahun yang lalu.

Islam Sinkretik versus Islam Murni

Meskipun tampaknya mereka lebih saleh, kaum konservatif bersikap agak lebih fleksibel terhadap upacara-upacara kaum *abangan* di satu pihak dan kaum mistik *priyayi* di pihak lain. Namun, paradoksnya, fleksibilitas itu tidak menunjukkan adanya toleransi yang lebih besar; kaum konservatif akan lebih mungkin langsung menyerang praktik "kufur" kalangan bukan *santri* dibandingkan kalangan modernis yang lebih khawatir terhadap heterodoksi di kalangan umat sendiri daripada di luar. Fleksibilitas itu hanya merupakan sebuah pandangan yang lebih luas tentang apa yang dapat dianggap bersifat Islam, atau kalaupun tidak bersifat Islam, tidak cukup berbahaya untuk dilaksanakan secara sah oleh seorang muslim "sejati" tanpa merusak status keagamaannya. Mistisisme dapat diberi warna ortodoks dengan menerapkan aturan-aturan dari salahsatu persaudaraan Sufi (yakni sekte mistik Islam yang "ortodoks"); apabila makhluk halus yang dipanggil dalam *slametan* disebut *jin* dan kalau pembacaan Al Qur'an dilakukan di dalamnya, maka *slametan* ini paling-paling hanyalah merupakan pertemuan para tetangga yang menyenangkan, sebuah adat yang kecil artinya secara keagamaan dan karenanya, akan memalukan jika tidak diikuti.

Karenanya, dalam lingkungan kaum *kolot*, tradisi *slametan* bergilir masih tetap berlangsung, hanya sedikit disempurnakan demi penghematan dan dengan lebih menonjolkan unsur-unsur Islam daripada unsur bukan Islam. Akan tetapi, di kalangan modern *slametan* seringkali menghilang samasekali. Perkawinan seorang *santri* modernis sering hanya terdiri atas upacara di kantor *naib*, pertemuan (pengantin perempuan seringkali memakai gaun putih *à la* Barat untuk menonjolkan sifat sekuler bagian upacara ini), sebuah khotbah Islam yang ditujukan kepada kedua mempelai oleh seorang saudara pria yang lebih tua dan sebuah resepsi. Pada kematian, seorang modernis yang baik mungkin hanya akan membelikan setengah lusin bangku baru untuk sekolah yang didirikan oleh kelompoknya dan dibaktikan untuk memperingati almarhum. *Slametan* kandungan dan kelahiran cenderung diabaikan

samasekali—kadang-kadang dengan dalih bahwa hal itu berbahaya untuk kesehatan sang ibu—atau sangat disederhanakan. Seorang informan saya dari kalangan modernis hanya memotong seekor kambing kecil untuk sebuah pesta yang diadakan kurang lebih dua minggu setelah isterinya melahirkan. *Slametan* menurut penanggalan umumnya tidak diadakan samasekali karena dianggap bersifat "Buddhis"; sedang hari-hari besar Islam dirayakan dengan sembahyang di lapangan dan bersedekah kepada fakir miskin. Bait berikut dari sebuah sajak yang ditulis pada hari-hari pertama berkembangnya Muhammadiyah di Mojokuto dengan baik sekali menggambarkan sikap kaum modernis terhadap agama *abangan*:

> Banyak orang dilempar masuk,
> Mereka yang mati dan kemudian dilempar ke dalam api yang menyala-nyala. Demikianlah nasib para pemikir yang ceroboh,
> Yang bertindak berdasarkan dugaan saja.
> Tuhan tak akan pernah mengampuni
> Dosa para pemuja berhala, bahkan sesudah mati.
> Orang harus menyembah hanya kepada satu Tuhan!
> Mereka yang menyembah pohon dan batu,
> Yang membakar kemenyan untuk minta pengampunan,
> Yang meletakkan bundel magis di sana-sini untuk memanggil makhluk halus—Sungguh mereka akan hidup dalam kesengsaraan yang terus-menerus!

Adapun mistisisme, bagaimanapun bentuknya, malah dianggap haram oleh kalangan *modern*.

> Khalifa mengatakan bahwa anggota gerakan modernis, seperti ia sendiri, menganggap orang-orang ini (kita sedang membicarakan sebuah persaudaraan mistik Islam yang letaknya tak berapa jauh dari situ) adalah salah dan mereka pun menganggap orang semacam dia salah juga. Ia mengatakan bahwa mereka itu *kolot*, tak tahu sedikit pun tentang ilmu agama Islam dan tak menaruh perhatian kepada usaha menolong orang lain. Mereka akan pergi ke sana (*pondok* persaudaraan itu) selama sebulan pada suatu waktu dan membiarkan keluarga mereka tanpa perlindungan dan perhatian samasekali; mereka hanya menaruh perhatian pada kesejahteraan rohaninya sendiri. Ia mengatakan bahwa orang-orang seperti dia yang telah terbuka pikirannya dan mengetahui Islam yang sebenarnya, harus mengajarkan kepada mereka yang tidak tahu. Ia juga mengatakan bahwa kaum mistik *kolot* tidak tahu samasekali

tentang dunia ini. Seorang muslim yang baik, katanya, harus mengetahui baik kehidupan dunia maupun keagamaan, tidak salahsatu saja. Ia membacakan kepada saya beberapa kutipan yang telah dituliskannya dalam bahasa Arab di buku karangannya yang mengatakan bahwa mereka yang tertatih-tatih kian ke mari menggumamkan kalimat syahadat berulang-ulang adalah seperti orang mati yang bisa berjalan, seperti mayat berjalan yang menanti kematian dan mencoba meyakinkan dirinya tentang pertolongan Tuhan, tetapi tidak peduli terhadap siapapun juga.

Pengalaman Religius versus Perilaku Keagamaan

Pandangan pihak *kolot* terhadap pertentangan yang keempat dan kecenderungan untuk menekankan aspek pemenuhan agama secara langsung, cukup tampak dalam perhatian terhadap "berkah", dengan "ketenangan batin" serta sikap yang relatif toleran terhadap upacara *abangan* dan mistik sebagaimana diuraikan di atas. Demikian juga, pihak *modern* dalam perbandingan itu tampak dalam penekanan terhadap kerja keras dan kemurnian agama serta perhatian terhadap kemajuan sosial yang sudah saya anggap sebagai sifat mereka. Namun, barangkali indikasi paling jelas dari perbedaan pilihan dua kelompok itu dalam dilema yang khas ini, harus dilihat dari sikap mereka yang berlawanan mengenai seni.

Pandangan *modern* disarikan dengan baik dalam catatan saya tentang sebuah percakapan dengan seorang yang telah 20 tahun berkecimpung di Muhammadiyah:

> Di antaranya kami berbicara tentang wayang. Ia mengatakan bahwa setiap orang perlu melihat pertunjukan wayang sedikitnya satu kali, tetapi jangan lebih dari itu. Ia mengatakan, alasan mengapa orang harus melihatnya setidaknya sekali adalah bahwa wayang menggambarkan bagaimana dunia ini. Dalang memainkan wayang, sebagaimana Tuhan berbuat terhadap hamba-hamba-Nya. Kalau bukan karena Tuhan, orang tak akan bisa berjalan atau berbicara. Tuhan adalah dalang dunia. Akan tetapi, sekali nonton saja sudah cukup untuk memahami ini; tidak ada gunanya untuk melihatnya lagi. Namun, Zaini (isteri informan itu) mengatakan bahwa ia tak pernah menonton wayang; dan ketika saya tanyakan sebabnya, ia mengatakan bahwa seorang santri yang baik tidak suka menonton wayang karena itu hanyalah "kesenangan" serta tidak ada gunanya. Zaini mengatakan bahwa Islam mengajarkan kita untuk tidak membuang-buang waktu mengejar hal- hal yang tidak karuan. Suaminya

pernah mengatakan, "*tijd is geld*" (bahasa Belanda untuk: "waktu adalah uang") dan kalau saya datang kita harus senantiasa berbicara tentang hal-hal penting, tidak sekadar omong kosong.

Satu-satunya seni di samping membaca do'a yang tidak mereka anggap sebagai bentuk seni (dan ia menganggap bacaan kaum *kolot* yang panjang-panjang sebagai "tak ada gunanya" juga) dan disetujui kaum modernis adalah cerita moral untuk anak-anak. Cerita-cerita demikian menitikberatkan pada keutamaan kejujuran, hemat, kerja keras dan kebersihan, jelas sering dikisahkan dalam rumahtangga *santri* serta merupakan bagian yang penting dari pendidikan agama sang anak. Akan tetapi, bentuk-bentuk seni lainnya benar-benar sangat langka di kalangan modernis. Sebaliknya, tampak ada semacam penekanan pada olahraga, khususnya sepakbola dan bulutangkis, yang dibenarkan bukan karena kegembiraan yang dihasilkannya, tetapi karena fungsinya dalam pembentukan jasmani serta perawatan kesehatan.

Di pihak lain, kaum konservatif yang juga kurang mempunyai minat pada wayang dan tari-tarian keraton, kebanyakan di sekitar sistem *pondok*, menciptakan kesenian yang cukup hidup yang diambil dari orang-orang Arab. Hal ini berlawanan dengan seni kaum *priyayi* yang dikekang oleh formalitas dan estetika puritan kaum modernis. Ada tiga bentuk seni: *terbangan*, sejenis nyanyian khusus yang panjang dan berasal dari Persia, dimana gendang-gendang kecil ditabuh serta sejarah nabi dinyanyikan; berganti-ganti dalam prosa berirama dan puisi (yakni dengan tabuhan dan panjang baris yang tetap); *gambusan*, sejenis orkes Timur Tengah, terdiri atas alat musik petik (*gambus*, alat yang jelas dibawa dari Hadramaut) serta alat tabuh dengan berbagai ukuran (juga disebut *terbang*) sampai kepada musik tarian Arab untuk pria saja dan lagu-lagu sekuler Arab; dan *ketiga*, serangkaian adu kekuatan, kekebalan kulit dan pertunjukan "gulat" asli yang berpusat di sekitar tarian bela diri Indonesia yang terkenal, *pencak*.

Terbangan biasanya diadakan di masjid, lazimnya pada hari Maulud Nabi dan hari-hari besar Islam lainnya yang berlangsung sekitar dua jam. Yang lebih singkat kadang-kadang diadakan pada malam Jum'at (yakni Kamis malam) dan pada khitanan atau perkawinan kalangan *santri*. Kaum modernis tidak saja cenderung merendahkan perayaan demikian sebagai kuno, tetapi juga menganggap pertunjukan demikian di masjid akan menodai kekeramatannya.

> Saya bertanya kepada Dullah dan Haji Mukhtar, orang Muhammadiyah yang bekerja di kantor *naib*, tentang *terbangan* yang saya dengar akan diadakan di masjid pada 17 Agustus (hari kemerdekaan Indonesia); ini adalah pertama kalinya seni keagamaan dipertunjukkan di hari besar sekuler. Mukhtar tertawa ironis dan mengatakan, "Oh, kita menyaksikan saat-saat yang hangat di masjid dari pagi sampai malam akhir-akhir ini". Dullah mengatakan bahwa hal itu hanya merupakan sebuah tontonan bagi orang-orang dusun yang bodoh dan disponsori NU. Untuk Muhammadiyah, hal-hal semacam ini mutlak terlarang. Masjid hanya untuk bersembahyang saja, tetapi orang-orang NU sangat ortodoks dan tidak mengerti. Ia mengatakan bahwa Muhammadiyah mencoba mencegahnya, tetapi tidak berhasil.

Gambusan juga diadakan pada upacara khitanan, perkawinan dan "khataman" di *pondok*. Bisa jadi ini diadakan hanya untuk bergembira, tanpa ada acara khusus; di kota ada sekitar tiga atau empat orkes *gambus* yang anggota-anggotanya terdiri atas *santri-santri* muda yang biasa berkumpul sekali seminggu di rumah salah seorang anggota untuk berlatih dan melakukan improvisasi. Seringkali, tetapi tidak selalu, musik itu disertai dengan lagu-lagu Arab yang gampang dihafal (penyanyinya tidak mengetahui artinya, kecuali secara umum saja), tari-tarian Arab yang hangat, kebanyakan lucu, seringkali dengan menirukan perempuan. Seluruh efeknya dengan tabuhan gendang, tepuk tangan berirama, senggakan-senggakan dan lompatan maju mundur yang tidak keruan, menghasilkan kontras demikian tajam dengan formalitas orang Jawa yang biasa sehingga permainan ini dianggap agak liar serta tidak beradab oleh kebanyakan orang. "Seperti Afrika di Indonesia", kata seorang muda modernis yang menyatakan ketidaksetujuannya terhadap permainan ini.

Pencak, tarian bela diri itu, bukanlah sebuah seni yang seluruhnya bersifat *santri* atau tidak hanya dilakukan oleh kalangan *santri* saja, pun asal-usulnya tidak ada hubungannya dengan Islam. Namun, karena berbagai hal *pencak* telah diasosiasikan terutama dengan kultur *pondok*. Karena Sumatera dan berbagai pulau besar di luar Jawa pada umumnya cenderung memiliki tradisi Islam lebih kuat daripada Jawa dan memiliki tradisi Hindu-Buddha yang jauh lebih lemah, maka *pencak* yang selalu kuat di sana cenderung diasosiasikan dengan kultur orang Islam. Juga karakter *pencak* yang umumnya energetik lebih cocok dengan kultur pseudo (semu)-Arab dari *pondok* dibandingkan dengan kultur menahan diri dari mereka yang bukan *santri*. Jenis masyarakat kaum muda yang

kesemuanya pria—bahkan agak homoseksual—yang terbiasa susah, yang diwakili oleh *pondok* tampaknya menyukai bentuk-bentuk seni yang menekankan kekuatan fisik, kecerdasan dan daya tahan. (Seorang *santri* yang pernah tinggal di *pondok* pusat NU mengatakan bahwa *kiai* di sana menganjurkan *pencak* agar para murid tidak lagi ingin bermain olahraga seperti sepakbola yang mungkin akan menarik mereka keluar dari lingkungan *pondok* dan melakukan kontak dengan kehidupan sekuler). Hampir semua pemain *pencak* yang ulung di sekitar Mojokuto adalah *santri kolot* yang telah lama mengaji di *pondok*. Satu-satunya tempat dimana orang bisa menyaksikan *pencak*, seni yang hampir mati itu (pernah bangkit kembali sebentar di bawah pemerintahan Jepang yang mendorongnya, sejalan dengan program pro Islam serta kesiapsiagaan militer mereka, mungkin juga karena olahraga itu bagi mereka dirasakan agak menyerupai judo) adalah pada upacara "khataman" di *pondok-pondok*.

Pencak adalah separuh tari dan separuh perkelahian dimana perbuatan agresif dibangkitkan serta dikembangkan, tetapi tidak dibiarkan sampai penuh. Dua orang pemainnya saling pukul dengan ganas, baik dengan tangan atau kaki, terkadang bahkan dengan menggunakan pisau, tetapi mereka menarik kembali pukulan-pukulan mereka pada saat yang tampaknya merupakan saat terakhir, sehingga pukulan itu tidak mendarat di lawan. Mereka saling melempar lawan ke lantai, dengan kerjasama sang korban menurut ritme penyerang, mereka melompat berputar-putar menurut jurus-jurus yang formal, berbalik saling menghantam atau menghindar. Sementara itu, gendang dipukul dan penonton bersorak-sorai. Hal itu merupakan pantomim perkelahian yang berada di ambang perkelahian sebenarnya. Seperti dalam adu banteng, keindahan serta rasa menyenangkan timbul dari tipisnya batas antara seni dan kehidupan yang sebenarnya. Dua orang berkelahi; seorang yang kecapaian atau terdesak, mengundurkan diri dan seorang penyerang lain melompat dari tengah penonton. Lima atau 10 menit kemudian, putusan diam-diam atas pertandingan itu tiba lagi: salah seorang meninggalkan gelanggang dan seorang penantang baru menghadapi sang pemenang. Hal seperti itu bisa berlangsung berjam-jam, diikuti oleh 10 atau selusin anak muda. Perkelahian pura-pura tampak selalu hampir pecah menjadi perkelahian yang sebenarnya serta membuka serangan dengan saling berteriak dan menyeringai, tetapi puncak perkelahian tidak pernah terjadi.

Namun, *pencak* bukan hanya merupakan bentuk seni saja. Ia sekaligus merupakan sistem pertahanan diri yang praktis dan bisa digunakan tanpa harus menahan diri secara estetika, serta merupakan suatu bentuk latihan rohani juga. Banyak dongeng diceritakan orang tentang prestasi *pencak* yang hebat dalam perkelahian yang sebenarnya dan seorang di dekat saya yang pernah memukul pencuri yang membawa golok besar pada suatu malam dianggap mampu berbuat demikian karena ia adalah seorang ahli *pencak*. Di *pondok-pondok* tempo dulu, ada orang-orang yang disiplin rohaniahnya sangat hebat dalam *pencak* sehingga mereka bisa merobohkan orang tanpa menyentuhnya samasekali dalam sebuah pertarungan *pencak*. Pertunjukan *pencak* sekarang ini pun sebagian masih dilihat sebagai pertarungan antara dua kehendak, sehingga seorang pemain pencak yang baik bisa membuat orang lain mundur dari gelanggang dengan kekuatan batin maupun kegesitan fisiknya—masing-masing sebenarnya merupakan aspek kebalikan dari pasangannya.

Suatu rangkaian adu kekuatan dan kekebalan kulit biasanya digabungkan dengan pertunjukan *pencak* ini. Di sebuah "wisuda" *pondok* yang saya ikuti, anak-anak muda bergulung di tengah-tengah duri, mengangkat benda-benda berat, saling menghantam dengan batu bata dan memanjat galah yang licin. Konon kadang-kadang mereka menggores diri dengan kaca atau berjalan di api, tetapi saya belum pernah melihatnya. Tujuannya, lagi-lagi adalah ganda; kesehatan fisik dan disiplin rohani, semacam olahraga mistik. Kesimpulannya, *terbangan*, *gambusan* dan *pencak* bergabung untuk mendefinisikan sebuah gaya seni dari subkultur yang sangat berbeda, yang dengannya kesederhanaan Islam tegas diubah untuk mereka yang menganggap agama harus lebih dari iman dan amal serta menganggap waktu lebih dari hanya sekadar uang.

Adat dan Skolastikisme versus Pragmatisme dan Rasionalisme

Akhirnya, ada pertentangan antara sikap kaum *kolot* yang bersandar kepada adat serta ajaran skolastik yang terperinci, dengan kecenderungan kaum *modern* untuk mengambil saja perintah-perintah umum dalam Al Qur'an dan membenarkannya secara pragmatis. Kuatnya kepemimpinan *kiai* di NU memiliki arti bahwa tradisi skolastik sangat berakar di sana.

Kami berbincang tentang NU dan Muhammadiyah. Ia (seorang modernis muda) mengatakan bahwa NU memiliki semua *kiai*. Muhammadiyah tak memiliki seorang ahli agama pun atau seorang *kiai* di Mojokuto. Ia mengatakan bahwa NU lebih kuat (mempunyai lebih banyak anggota) karena mereka mempunyai satu garis keagamaan yang jelas. Kebanyakan pendapat NU dalam soal-soal agama diputuskan oleh *kiai-kiai* besar dan yang lainnya mengikuti garis itu. Muhammadiyah tidak memiliki hal semacam ini. Tiap orang bisa memutuskan sendiri berdasarkan penafsirannya sendiri tentang Al Qur'an. Ia mengatakan bahwa Dullah (seorang pemimpin Muhammadiyah) berpendapat bahwa kalau orang lupa melakukan sembahyang, ia tidak harus mengulanginya lagi, tetapi Pak Ali (Ketua Masyumi dan Wakil Ketua Muhammadiyah) tidak setuju dengan pendapat ini—sebuah contoh konflik yang timbul bahkan di dalam organisasi itu sendiri.

Penyandaran lebih besar kepada ajaran skolastik dan adat tidaklah saling bertentangan sebagaimana tampaknya karena yang sering terjadi adalah bahwa *kiai-kiai* itu mencari sendiri tafsiran hukum yang memungkinkan mereka dan pengikut mereka mempraktikkan adat yang biasa mereka jalankan atas dasar tradisi. Kaum modernis, di pihak lain, cenderung menolak adat tradisional orang Islam yang mereka anggap tidak sesuai dengan semangat Islam sejati—seperti tindakan simbolik di sekitar peristiwa kematian atau ucapan pendek untuk "menenangkan" sebelum sembahyang—dan tidak begitu terkesan oleh apa yang mereka anggap sebagai argumen sesat ulama untuk membela tradisi. Demikianlah, seorang ulama modernis mengatakan dalam sebuah rapat Masyumi bahwa orang sering menggunakan Hadis secara tak jujur. Misalnya, katanya ada tiga Hadis mengenai kaum perempuan, satu menganggap mereka lebih tinggi dari pria, satu menganggap mereka lebih rendah dan satu menganggap mereka sederajat. Dengan mengutip salahsatu saja, orang bisa mengambil hukum untuk pendapat yang mana pun. Karenanya, orang harus mengambil jiwa dari Hadis itu secara keseluruhan, semua kutipan mengenai masalah itu, katanya. Mengenai argumen dari fatwa-fatwa keagamaan sekunder, kaum modernis cenderung hanya mengatakan bahwa lebih baik berpegang teguh pada Al Qur'an serta Hadis dan tak perlu terlalu dipersulit.

Untuk kebiasaan yang mereka anggap "sesuai" dengan Al Qur'an dan Hadis, kaum modernis cenderung menambahnya dengan rasionalisasi pragmatis. Demikianlah, sembahyang dianggap benar karena merupakan latihan jasmani yang baik dan sehat (sembahyang shubuh dianggap

berguna untuk melatih orang bangun pagi sehingga orang siap bekerja dan tidak bermalas-malasan di tempat tidur), khitan dianggap berguna untuk mencegah infeksi kemaluan, naik haji dianggap meluaskan pandangan orang sebagaimana halnya tiap perjalanan jauh. Penulis-penulis kerohanian Barat dikutip sebagai dukungan "ilmiah" atas adanya yang adikodrati. Larangan makan babi dibenarkan dengan alasan penyakit cacing pita dan ilmu kedokteran Barat dikatakan telah menyatakan bahwa puasa mencegah kanker perut. Namun, tema yang kuat adalah bahwa ajaran Islam menjadi pertanda dari semua pemikiran mutakhir, baik di bidang sosial maupun ilmiah dan karenanya benar-benar fungsional dalam konteks modern. Al Qur'an dianggap berisi semua aturan yang perlu untuk kesehatan modern dan banyak ketentuan mengenai ilmu kedokteran modern; astronomi, ilmu kimia serta fisika dalam jumlah yang memadai juga dianggap tercakup di dalam kitab suci. Seorang pembicara menerangkan bahwa perjalanan cepat Nabi ke Palestina pada saat *Mi'raj* dapat dijelaskan oleh kenyataan bahwa ia mengetahui rahasia tenaga atom berabad-abad sebelum ditemukan di Barat.

Khususnya di bidang doktrin sosial, dimana alasan tentang modernitas dan manfaat abadi ajaran serta hukum Islam mendapat penekanan paling kuat.

> Pokok pikirannya yang kedua (kata seorang pembicara modernis dalam sebuah rapat di masjid tentang perayaan Maulud Nabi) adalah bahwa acapkali orang mendengar hukum Islam mungkin baik, tetapi tidak sesuai dengan dunia modern. Hukum Islam tidak bisa dilaksanakan dalam situasi sekarang.... Ia kemudian memberikan beberapa contoh bahwa hukum Islam tidak saja sesuai dengan keadaan sebagaimana hukum Barat (ia mengambil hukum Prancis sebagai saripati hukum Barat dan membuat perbandingannya dengan itu), tetapi malah mendahului hukum Barat. Ambillah contoh, pengertian bahwa semua orang sama derajatnya. Pengertian ini datang di Barat pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 bersama Revolusi Prancis dan Deklarasi Hak-hak Manusia. Sebelumnya, masyarakat terpecah ke dalam kelas aristokrasi dan rakyat jelata. Akan tetapi, prinsip ini dinyatakan dalam hukum Islam (ia mengutipnya), dikatakan dalam Hadis (ia mengutipnya), dinyatakan dalam Al Qur'an (ia mengutipnya). Contoh kedua: hak perempuan sama dengan pria. Jadi, dalam kedua kasus itu—persamaan manusia serta persamaan pria dan perempuan—hukum Islam berabad-abad lebih maju daripada Barat dan sesuai dengan pikiran-pikiran modern. Ini, katanya, merupakan bukti bahwa Al Qur'an adalah firman Tuhan.

Islam Konservatif dan Modern dan Pandangan Tradisional Jawa

Kesemuanya ini dengan demikian, merupakan dimensi-dimensi dimana perbedaan doktrinal dalam tubuh umat di Mojokuto cenderung mengatur diri mereka sendiri: kehidupan yang "ditakdirkan" lawan kehidupan yang "ditentukan sendiri"; pandangan keagamaan yang "totalistik" lawan pandangan keagamaan yang "terbatas"; Islam yang lebih "sinkretik" lawan Islam "murni"; perhatian kepada "pengalaman religius" lawan penekanan pada "aspek instrumental dari agama"; pembenaran atas praktik "kebiasaan" serta "pembelajaran skolastik" lawan pembenaran atas dasar "semangat Al Qur'an dan Hadis" secara umum dan "pragmatis".

Bukan kebetulan jika dalam perbandingan ini pihak *kolot* di tiap kasus tampak dekat sekali dengan jenis pandangan dunia yang sudah saya lukiskan sebagai *abangan. Santri kolot* yang ekstrem, sekalipun ia sering disebut "ortodoks", sebenarnya bukanlah muslim Jawa paling Islam, melainkan justru yang paling kurang kadarnya. Adalah dia yang melakukan pergeseran minimum dari sistem keagamaan tradisional dimana elemen-elemen "animistis", Hindu-Buddha dan Islam menemukan keseimbangan stabil ke arah situasi dimana Islam dan pandangan dunia yang dihubungkan dengannya telah sepenuhnya meresap ke dalam diri, telah diinternalisasikan ke dalam jiwa seseorang. Karenanya, hal-hal itulah yang sebenarnya menguasai tingkahlaku seseorang. Jadi, hal-hal itu bukan hanya memberikan tambahan pada perilaku untuk menyembunyikan nilai-nilai yang sebenarnya menentukan tindakan individu.

Mengingat tradisi dan struktur sosialnya sangat sukar bagi seorang Jawa untuk menjadi muslim "sejati"—untuk menerima sepenuhnya pada tingkat emosi yang terdalam sebuah agama yang dalam kata-kata H.A.R. Gibb, "meletakkan ukuran-ukuran sebuah eksperimen baru dalam agama manusia, sebuah eksperimen dalam monoteisme murni, tanpa dukungan simbolisme apa pun atau bentuk-bentuk seruan emosi lainnya bagi orang biasa, yang tetap tertanam dalam agama-agama monoteisme terdahulu".[3] Keunikan, kedahsyatan dan kemuliaan Allah, moralitas yang intensif, pegangan yang kuat terhadap doktrin dan eksklusivismenya yang tidak toleran, yang benar-benar merupakan bagian dari Islam, sangatlah asing bagi pandangan tradisional orang

Jawa. Akan tetapi, kaum modern yang usaha-usahanya didukung oleh beberapa perubahan yang berarti dalam bentuk-bentuk organisasi sosial, hanya kadang-kadang saja berhasil mengatur tingkahlaku menurut ukuran-ukuran ini—dulu, untuk waktu yang lama, kebanyakan orang Kristen merupakan penyembah berhala.

Namun, adalah salah untuk mengambil kesimpulan dari sini—dan ini seringkali dilakukan—bahwa Islam sebenarnya tidak penting artinya dalam kehidupan orang Jawa dan bahwa perbedaan antara *abangan* serta *santri* hanyalah perbedaan istilah dan pernyataan saja. Pasalnya, bahkan di kalangan *santri* yang paling *kolot* sekalipun, telah berlangsung sebuah pergeseran yang menentukan ketika seorang manusia yang didorong oleh kelas, pekerjaan, geografi, riwayat keluarga, atau, siapa tahu, oleh kebutuhan psikologis yang lebih dalam terhadap suatu jenis agama yang berbeda dari yang diberikan oleh kebudayaannya, berubah menjadi seorang *santri*. Ia memulai sebuah proses pergantian agama yang sejati, yang kalau pun tidak bisa diselesaikan olehnya, mungkin akan diselesaikan dengan baik oleh anak-anaknya. Bahkan seorang *santri* yang paling lunak kadar keagamaannya, telah mengambil beberapa prinsip, betapapun kabur dan salah dimengertinya prinsip-prinsip itu. Ia, karena waktu dan meningkatnya dukungan sosial, bisa berakhir dengan sebuah pandangan dunia yang samasekali berbeda: ide tentang Allah yang jauh dan Maha Kuasa yang memperhatikan nilai moral seorang yang beriman. Ide bahwa tingkahlaku sekuler, bagaimanapun juga, mesti dibenarkan oleh doktrin agama. Ide bahwa di antara jalan-jalan yang dianjurkan untuk memahami agama, hanya satu yang benar serta yang lainnya semua salah.

Seseorang juga tidak bisa begitu saja mengatakan bahwa skala *kolot*-ke-*modern* merupakan ukuran dari kadar masuknya prinsip-prinsip ini ke dalam diri orang Jawa yang pada dasarnya bermental *abangan*. Melainkan, ia mencerminkan dua jalan dimana prinsip-prinsip ini untuk sebagian dapat diwujudkan dalam konteks sosial yang sebagian besar masih non-muslim. Kaum modernis menekankan jalan disasosiasi atau perceraian radikal dari konteks itu dan pemurnian doktrin dalam sebuah kelompok kecil pemimpin-pemimpin agama. Kaum konservatif mencoba mengambil jalan tengah yang selaras dengan tradisi yang berlaku dan dengan demikian, membuat transisinya lebih mudah serta meredakan ketegangan antara dirinya dengan tetangga-tetangganya yang tidak sepakat dengannya. Namun, ada baiknya diingat

bahwa tidak setiap orang demikian konsistennya sehingga memilih pihak yang sama dalam setiap pertentangan yang saya lukiskan. Tidak pula setiap orang begitu bersemangatnya sehingga jelas-jelas memilih satu pihak atau lain dalam tiap pertentangan itu. Ada banyak ketidaktegasan, ambivalensi dan sikap lunak dalam kepercayaan. Apa yang orang temukan adalah satu bentangan (*continuum*) dari yang *kolot* ke yang *modern*. Kebanyakan orang tidak berada pada salahsatu titik ekstrem, tetapi di suatu tempat di antara keduanya. Lagipula, kecenderungan pada akhirnya hanyalah kecenderungan, bahkan ketika, sebagaimana halnya di sini, kecenderungan itu cukup mengejutkan. Begitu juga ketika seseorang melihat bagaimana variasi dalam doktrin keagamaan Islam ini dilembagakan di Mojokuto, bentuk sosial yang diambilnya serta konteks sosial dimana semua itu berada, potret itu tidak menjadi lebih jelas, melainkan justru semakin kabur.

Catatan:

[1] *Mr.* (singkatan dari *meester*) adalah sebuah gelar akademik Belanda yang digunakan oleh seorang master di bidang hukum.

[2] Dengan perkataan lain, Masyumi bersedia bekerja dalam republik sekuler dewasa ini dan tidak merasa perlu untuk segera mengumumkan sebuah deklarasi tentang negara teokrasi, yang oleh kebanyakan anggota Masyumi dianggap menimbulkan lebih banyak persoalan daripada memecahkannya. NU, walaupun terpaksa bekerja di bawah negara sekuler sekarang ini, karena memang tidak ada alternatif lain, kecuali memberontak (sebagaimana yang memang telah dilakukan oleh umat Islam sayap kanan yang berusaha mendirikan negara Islam di Jawa Barat, Sulawesi Selatan dan di sana-sini di Sumatera Utara), merasa bahwa teokrasi harus diproklamasikan segera, baru kemudian diikuti oleh pembaruan pemerintah sebagai konsekuensi yang wajar dari penerapan teori politik dan hukum Islam yang lebih tinggi. Pandangan Masyumi yang diberikan di sini bukanlah doktrin resmi partai, karena tak satu pun dari kedua partai ini berani terang-terangan menentang segera didirikannya negara Islam; sekalipun demikian, penjelasan di atas merupakan ikhtisar yang tepat dari pandangan yang sebenarnya dianut oleh para pemimpin partai di Mojokuto.

[3] H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London, 1949), hal. 70.

BAB 13

Pola Organisasi Internal Komunitas *Santri*

Ada dua partai politik besar kaum santri di Mojokuto, Masyumi dan Nahdatul Ulama (NU); satu partai kecil, Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII); serta satu organisasi sosial yang berkenaan dengan pendidikan dan berbagai kegiatan amal yang mengklaim tidak politis, tetapi yang pada kenyataannya terjalin rapat dengan Masyumi, yaitu Muhammadiyah. Pada umumnya Masyumi-Muhammadiyah dianggap oleh setiap orang sebagai "progresif" atau "modernis" dan NU dianggap sebagai "konservatif" dan "kuno". (Di Mojokuto, PSII biasanya dikelompokkan ke dalam sektor modernis).

Akan sederhana kalau orang bisa menerima stereotip umum ini dan mengidentifikasi ideologi *modern* dengan Masyumi dan ideologi *kolot* dengan NU; sayang, situasinya jauh lebih kompleks daripada ini. Hubungan antara pola-pola kebudayaan—kepercayaan, nilai dan lambang ekspresi—serta seperangkat struktur sosial tempat semua itu tertanam jarang sekali merupakan hubungan yang sederhana seperti satu lawan satu. Pasalnya, problem umum kehidupan manusia dimana pola-pola budaya, khususnya pola keagamaan, merupakan jawabannya, berbeda sekali dari urgensi sosial tertentu dimana stuktur-stuktur sosial merupakan jawabannya. Jadi, di Mojokuto masalah-masalah yang melekat dalam mengorganisasi sebuah massa umat yang terdiri atas yang tua dan muda, laki-laki dan perempuan, petani dan pedagang, terpelajar dan buta huruf, agar nilai-nilai yang dipegangnya dapat mempunyai efek terhadap masyarakat yang lebih luas, menyebabkan nyaris tidak mungkin ada hubungan sederhana antara pendirian ideologis dan keanggotaan partai politik. Politik di Jawa membuat teman tidur menjadi asing, sama seperti di tempat lain.

Berbicara tentang umat Mojokuto secara keseluruhan, hampir setiap orang adalah anggota Masyumi atau Nahdatul Ulama, atau

setidaknya menganggap dirinya sebagai pengikut salahsatu di antaranya. Berbeda dengan kalangan *abangan* dan *priyayi*, hampir tidak ada *santri* yang netral secara politik. Dibandingkan dengan sikap di Amerika, partai-partai politik memainkan peran yang secara fungsional kurang spesifik dalam kehidupan *santri* Mojokuto daripada yang dimainkan oleh partai Republik dan Demokrat untuk kebanyakan kelas menengah perkotaan Amerika. Sebagaimana keadaan di daerah-daerah pedesaan barat-tengah dan selatan Amerika, serta bagi beberapa kelompok etnis tertentu yang tertindas di kota-kota kita, partai politik bagi *santri* Jawa bukan hanya sebuah kumpulan rakyat yang longgar dan memiliki kebiasaan memilih partai yang sama. Partai-partai itu dianggap sebagai organisasi sosial, persaudaraan, rekreasi dan keagamaan, dimana ikatan kekeluargaan, ekonomi dan ideologi bergabung. Mendesak sebuah komunitas untuk mendukung seperangkat nilai-nilai sosial yang tidak hanya berkenaan dengan penggunaan kekuasaan politik yang patut saja, tetapi juga mengatur tingkahlaku di berbagai lapangan kehidupan yang berbeda-beda. Menjadi anggota sebuah partai politik Islam berarti mengikatkan diri kepada salahsatu varian penafsiran dari doktrin sosial Islam.

Kontradiksi dalam paragraf-paragraf yang terdahulu, penyelesaiannya adalah seperti ini: sebagai tambahan dari kenyataan bahwa "reputasi umum" kedua partai itu, satu konservatif, satu modernis, cenderung membawa kaum modernis ke dalam partai yang satu dan kaum konservatif ke dalam partai yang lain, pertimbangan sosial lainnya cenderung memunculkan kebalikannya. Pada umumnya, dalam kedua partai itu, kalangan muda, yang terpelajar, penghuni kota dan yang kurang religius lebih cenderung menjadi modern. Perpaduan ikatan kekeluargaan, ekonomi dan ideologi dalam kedua partai itu tidak pasti benar, mengalami distorsi karena kebetulan—sehingga anak seorang kiai *kolot* yang berpikiran modern bisa saja menjadi pemimpin NU karena kesempatan, bukan karena keyakinan—dan karena direncanakan—sama seperti seorang modernis bisa masuk NU hanya karena berpikir bahwa ia akan memperoleh posisi lebih kuat di sana akibat kurangnya pemimpin yang terpelajar. Bahkan letak geografis bisa membuat perbedaan. Desa-desa tertentu sebagian besar cenderung menjadi Masyumi, yang lainnya sebagian besar menjadi NU dan seorang yang berpikiran modern dalam desa NU harus memutuskan untuk dirinya sendiri apakah ikatan ideologis atau ketetanggaan yang akan menentukan.

Apa yang dimaksud dengan ini adalah bahwa seorang yang tua, tinggal di desa, tidak terpelajar dan sangat saleh, mungkin sekali sangat *kolot* dan kemungkinan besar akan menjadi anggota NU; seorang yang berusia muda, tinggal di kota dan terpelajar (ia bisa saja mendalami keagamaannya atau bisa juga tidak), sangat mungkin menjadi seorang Masyumi; tetapi kesetiaan orang yang ciri-cirinya berbaur, seperti orang kota yang tua dan tidak terpelajar, akan tidak begitu gampang diduga. Kalau kita ingat bahwa ada juga beberapa tekanan seperti ikatan kekeluargaan, pertimbangan letak geografis dan keinginan berkuasa yang mungkin membuat seorang individu menentang kelompoknya, kita melihat bahwa persoalannya tidak memiliki batas yang begitu jelas seperti kenyataan sederhana bahwa seorang petani *santri* yang terbelakang tahu bahwa NU itu "konservatif" serta Masyumi itu "progresif" dan ia menganggap dirinya pengikut salahsatu partai itu.

Kepemimpinan Politik-Keagamaan

Berbagai tekanan dan kontra-tekanan menemukan intensitasnya yang terbesar, sebagaimana dapat diduga, dalam kelompok elite masing-masing partai. Di kalangan awam, konservatisme dan modernisme tampaknya hanya menjadi preferensi yang kabur pada seorang individu serta dia dianggap *condong* (bersimpati) kepada salahsatu partai, semacam teman perjalanan yang tidak tahu secara jelas apa masalahnya, tetapi merasa bahwa salahsatu kelompok "*cocog*" dengan perasaannya. Namun, di kalangan pimpinan prasangka-prasangka lebih terartikulasikan dan karenanya masing-masing partai mempunyai masalah ganda; *pertama*, membuat perimbangan di kalangan elite sehingga bisa dicapai konsensus tentang seberapa "konservatif" partai konservatif seharusnya serta seberapa "modernis" pula partai modernis; *kedua*, menarik dan mempertahankan massa menurut ukuran-ukuran ini.

Di Mojokuto, konflik kepemimpinan muncul dalam ukuran berbeda untuk masing-masing partai. Pada NU, konflik itu berlangsung antara pemimpin-pemimpin yang lebih muda, lebih terpelajar dan telah terpengaruh kota, dengan kiai-kiai pedesaan yang lebih tua, yang agaknya lebih menghendaki NU tetap dalam garis perjuangan konservatif. Kaum muda ini modernismenya seringkali hampir sekuat pemimpin-pemimpin Masyumi. Namun, mereka diperlukan oleh partai

itu agar bisa berjalan lancar dalam arena politik. Dewan pimpinan NU di Mojokuto terdiri atas dua kelompok. Ada tiga atau empat orang *kolot* yang berusia 60-an tahun yang tugas utamanya adalah berkomunikasi dengan rakyat jelata dan para kiai di desa yang menjadi pemimpin spiritual mereka serta untuk meyakinkan kedua kelompok itu bahwa partai tidak jatuh ke tangan-tangan yang berdosa. Kemudian ada lagi tiga atau empat orang muda yang pekerjaannya membuat bagan garis partai dalam perjuangan politik lokal, memberinya semacam kemiripan dengan organisasi yang efektif dan menyampaikan perintah-perintah dari pimpinan pusat.

Jadi, sementara pemimpin-pemimpin partai setempat dapat mengatakan bahwa NU adalah partai yang benar-benar sangat konservatif dan yang motto utamanya adalah "Awas, hati-hati", serta bisa menuduh Muhammadiyah sebagai begitu gegabah dalam soal-soal keagamaan, tetapi sekretaris organisasi, seorang yang masih muda, dapat menyampaikan pidato kepada saya yang tidak akan terdengar ganjil bahkan jika diucapkan di dalam Dewan Pimpinan Muhammadiyah.

> Ia mulai berbicara tentang pendidikan Islam. Ia mengatakan bahwa menurut pendapatnya, alasan utama terjadinya krisis moral yang kini melanda Indonesia adalah sangat rendah dan primitifnya pendidikan agama di Indonesia pada masa penjajahan Belanda. Ia mengatakan bahwa *kiai* hanya membaca Al Qur'an dan murid-muridnya sekadar menghapal kata-kata kitab suci itu. Ini memang kedengarannya baik, katanya, tetapi tak seorang pun dari mereka mengetahui apa yang tercantum dalam Al Qur'an dan apa sebenarnya Islam itu; mereka bukan orang Islam sejati. Metode pendidikan yang kuno itu juga menimbulkan ketidakpedulian terhadap agama dan kemudian, memunculkan perasaan anti-agama di kalangan murid-murid ketika mereka menyadari bahwa selama ini mereka membuang-buang waktu saja. Ia mengatakan bahwa keadaannya sudah lebih baik sekarang, tetapi masih cukup menyedihkan.

Karena NU sebagaimana saya lukiskan berikut, begitu kolotnya, maka pemimpin-pemimpin yang lebih muda walaupun tidak selantang para *kiai*, senantiasa terlibat dalam sebuah usaha untuk membawa partai yang enggan, ke jalan yang semakin modern.

> Saya menghadiri sebuah rapat NU semalam. Ada sekitar 30 orang yang hadir, kebanyakan orang-orang tua, banyak di antaranya sangat

tua. Muksim (seorang pemimpin tua *NU*, salah seorang pendiri *NU* di Mojokuto) memimpin pertemuan. Ia membuka pertemuan dengan kalimat berbahasa Arab dan melanjutkannya dengan mengemukakan nilai Islam, khususnya pentingnya Islam bagi mereka yang seusia dia, dengan mengatakan "kalau kalian mati, matilah dalam Islam", Pembicara pertama (seorang pemimpin yang masih agak muda) melemparkan serangan terhadap kelemahan orang-orang NU. Ia mengatakan, kalau NU menghendaki negara Islam mereka harus rajin mengikuti rapat-rapat dan belajar pengetahuan umum, tidak hanya agama serta bahwa mereka harus mengembangkan organisasi itu. Ia mengatakan bahwa umat Islam di Indonesia mencapai jumlah 90% dari penduduk,[1] tetapi mereka tidak memiliki kekuasaan yang layak karena hanya duduk-duduk saja dan tak mau menghadiri rapat-rapat. (Sejumlah orang mengantuk sepanjang pembicaraan ini dan beberapa lagi mengantuk hampir sepanjang acara rapat). Ringkasnya, pidatonya menjadi himbauan agar umat menjadi lebih aktif dan ia secara khusus mencela apa yang tampak dalam rapat.... Muksim kemudian mempersilahkan Rais, Sekretaris NU, yang datang dari balik pintu tempat ia sudah menunggu. Ia berpidato selama 15 menit, isinya merupakan peringatan agar anggota biasa lebih aktif dalam NU. Ia mengulang-ulang lagi anjuran agar para pemimpin maupun mereka "yang dipimpin" sama-sama berpartisipasi. Ia mengatakan bahwa mereka harus pergi ke luar mengajak teman-teman mereka agar datang. Bahwa yang hadir hanya 30 orang, padahal jumlah anggota NU begitu banyak, merupakan hal yang menyedihkan dan NU mempunyai tanggungjawab sosial untuk mengadakan rapat dan tidak bisa hanya memperhatikan agama saja. Muksim kemudian berpidato lagi sebentar tentang manfaat agama bagi orang-orang tua dan menekankan lagi perlunya meninggal dalam Islam.... Pada umumnya, orang-orang NU (ini adalah rapat pertama yang saya ikuti) di sini tampak lebih tua dari orang-orang Muhammadiyah serta perhatian kepada masalah yang secara langsung menyangkut agama tampak lebih nyata. (Dua pidato khusus menyangkut keagamaan dihilangkan dari catatan di atas). Kebanyakan orang-orang NU yang lebih muda tidak hadir. Yang lain, seperti Rais, sekadar masuk, mengucapkan pidato dan meninggalkan ruangan. Beberapa orang mengenakan pakaian tradisional; seorang memelihara jenggot; dan tiga atau empat orang benar-benar sangat tua, hingga memerlukan tongkat kalau berjalan. Muksim tampaknya lebih erat berhubungan dengan rakyat daripada yang lain dan saya kira itulah sebabnya ia yang menjadi pemimpin rapat.

Peserta yang lebih tua dan tekanan pertemuan pada agama sebagian bisa dihubungkan dengan kenyataan bahwa pertemuan itu lebih merupakan dakwah keagamaan daripada rapat resmi. Akan

tetapi, nada yang hampir putus-asa yang digunakan oleh pemimpin-pemimpin muda NU dalam usaha menghimbau pengikut NU agar meninggalkan hal-hal yang *kolot* dan bersikap sedikit modern adalah kekhasan mereka.

Di dalam kepemimpinan Masyumi, persoalannya agak berbeda. Pertama- tama, semua pemimpin utama Masyumi di Mojokuto, kecuali satu orang saja, adalah anggota Muhammadiyah dan karena itu adalah modernis yang tegas. Pemimpin ketujuh, anak Haji Nazir, perintis modernis, pada umumnya bersikap simpatik terhadap modernisme. Yang jadi masalah terutama bukanlah soal modernisme lawan konservatisme, melainkan apa yang disebut pendekatan "sekuler" dan "kesalehan" terhadap modernisme. Berdasarkan definisi, tak seorang *santri* pun bisa menjadi seorang sekuleris dan saya telah menegaskan kenyataan bahwa kaum modernis berurusan dengan Islam yang "murni". Meskipun demikian, orang tiba pada modernisme dari dua sudut.

Pertama, terdapat orang-orang Islam saleh yang perasaannya terhadap tradisi Islam sama dalamnya dengan mereka yang konservatif. Akan tetapi, karena terdidik dengan baik, menyadari secara pahit kekurangan Islam dalam bentuk abad pertengahannya bagi kehidupan modern. Kepentingan orang semacam ini (misalnya saja, anak Nazir yang telah belajar beberapa bahasa serta yang ilmunya tentang Al Qur'an dan Hadis tersohor di seluruh wilayah itu, baik di kalangan modernis maupun konservatif) terhadap modernisme adalah untuk menunjukkan Islam yang tidak akan membuat dia malu—khususnya ketika menghadapi kepercayaan-kepercayaan lain yang dimodernisasikan, seperti misalnya agama Kristen—tetapi yang masih bercorak Islam dan memenuhi kebutuhan keagamaan yang kuat. Jenis manusia *kedua* yang tertarik kepada modernisme adalah mereka yang kepentingan utamanya terletak dalam dunia sekuler, tetapi juga merasakan adanya kebutuhan akan semacam konteks religius untuk tingkahlakunya. Ia menginginkan sebuah agama yang tidak akan terus-menerus menghalangi kegiatannya dalam kehidupan modern yang sekuler dan membiarkan dia mengejar kepentingannya di sana, tetapi yang masih mengizinkan dia menjadi seorang muslim yang baik untuk membenarkan kehidupannya menurut ukuran-ukuran Al Qur'an. Ketua Muhammadiyah di Mojokuto sekarang adalah orang semacam itu. Ia lebih tertarik pada kegiatan politik dan sosial dibandingkan pada pengajian agama, tetapi ia pasti bukan seorang sekuleris.

Sebagaimana kaum Unitarian dan Lutheran mendapatkan tempat dalam reformasi Kristen, kedua golongan itu juga cenderung tertarik pada reformasi Islam; dan kontras di antara kedua kelompok itulah yang didapati orang dalam dewan-dewan Masyumi Muhammadiyah.

> Kami berbicara tentang Usman (anak Nazir). Ia (informan itu, seorang Muhammadiyah yang masih muda) mengatakan bahwa Usman adalah yang paling intelektual di antara para pembicara mengenai soal-soal keagamaan di sekitar sini; ia selalu menggunakan bahan-bahan dari kitab-kitab sebagaimana layaknya seorang alim sejati. Pak Mul, yang paling sering berpidato tentang soal-soal keagamaan dalam Muhammadiyah, lebih praktis dan mengambil contoh-contoh dari kehidupan sehari-hari. Ketika saya tanya siapa yang dianggap sebagai pemimpin oleh orang-orang Muhammadiyah, ia menyebut "Ali (Ketua Masyumi; Wakil Ketua Muhammadiyah) dan Mul melakukan sebagian besar dakwah mengenai persoalan agama bersama Haji Mukhtar, yang bekerja di kantor *naib*. Dullah (seorang pemimpin Muhammadiyah), H. Ustaz (salah seorang pendiri Muhammadiyah dan salahsatu sumber dananya di Mojokuto), serta Iskak (Ketua Muhammadiyah) tidak begitu tahu tentang agama dan Anda jarang sekali mendengar mereka berbicara mengenai hal itu".

Jenis konflik yang khas terjadi dalam situasi semacam itu bisa dilihat dari laporan berikut, yang ditulis oleh anggota lain tim riset kami, tentang rapat komisi sekolah Muhammadiyah, dimana umumnya orang yang sama juga yang ikut serta, seperti disebutkan dalam catatan di atas dan berdiri dalam garis pendapat yang sudah bisa diduga mengenai suatu persoalan:

> Mereka membicarakan pemisahan antara anak laki-laki serta perempuan dalam berbagai kelas, akhirnya memutuskan tidak melakukan hal itu dan melanjutkan kelas-kelas campuran. Dalih untuk pemisahan itu sepenuhnya didasarkan atas agama, kata Iskak, sementara dalih yang menentangnya dan kesulitan-kesulitan yang timbul bersifat praktis. Yang menentang pemisahan adalah Dullah, H. Ustaz dan Iskak; yang mendukung dipimpin oleh H. Mukhtar serta Mul. Salahsatu kesulitan praktisnya adalah lebih banyak anak laki-laki daripada perempuan, sehingga akan menimbulkan ketidakseimbangan. Juga, kata Iskak, akan berbahaya bagi pendidikan, karena persaingan berkurang dan hasil pendidikan akan berkurang. Katanya, lebih baik bagi anak laki-laki kalau anak perempuan juga terdapat dalam kelas sehingga mereka terpaksa harus bertingkahlaku di atas tingkat minimal, sementara kalau hanya mereka sendiri, akan lebih susah diatur—sebuah argumen yang lebih

bersifat ideologis daripada praktis yang cenderung membantah dasar perlunya pemisahan. Kemudian mereka memperbincangkan, apakah perintah agama itu mutlak atau hanya bersifat anjuran dan memutuskan bahwa perintah itu mutlak tetapi hanya sepanjang ada kemungkinan untuk dilaksanakan.

Karena panggilan modernisme yang mendua ini, Muhammadiyah juga memperoleh keanggotaan tidak saja dari kalangan mereka yang tumbuh dewasa dengan latarbelakang *santri* yang sekarang merasakan perlunya penyesuaian dengan keadaan-keadaan yang berubah, tetapi juga dari kalangan mereka yang tumbuh di lingkungan bukan *santri* dan sesudah menjadi dewasa, mereka tertarik dengan Islam yang telah mengalami reformasi ini. Lagipula ada sebuah kecenderungan pada kedua kelompok ini untuk tidak mengasosiasikan diri mereka dengan *santri* desa yang tradisional.

Malam itu saya pergi menemui Rakhmad (pimpinan sekolah menengah atas Muhammadiyah). Saya bertanya kepadanya, apakah orangtuanya *santri* dan ia mengatakan tidak. Ia tidak tahu apa-apa tentang Islam sebelum ia bekerja untuk Muhammadiyah. Ia lahir dan bersekolah di Jember serta pergi ke sebuah tempat di dekat kota itu, dimana sekolah Muhammadiyah berada dalam keadaan buruk dengan murid sedikit sekali dan tidak ada guru yang masih tinggal; ia ditawari apakah ia mau mengajar di sana. Ia berpikir bahwa ia akan mengajar sekadar untuk memperoleh pengalaman, tetapi ia semakin banyak terlibat di dalamnya hingga ia akhirnya menjadi seorang Muhammadiyah dan *santri*. Ia merasa agak kurang enak dengan istilah yang terakhir itu; ia mengatakan bahwa ia bukan *santri* sebagaimana *santri* desa yang biasa. Ia kemudian menjelaskan: "Anda tidak bisa menganggap orang-orang Muhammadiyah ini *santri* sekadar dengan menatap mereka sebagaimana bisa dilakukan terhadap *santri* yang lain. Misalnya, saya tampak sebagaimana orang-orang lain, sebagaimana guru-guru lain. Zuhari (seorang guru agama yang masih muda dan merupakan keturunan pendatang dari Kudus di sekolah menengah atas Muhammadiyah; berasal dari latarbelakang *santri* yang kuat dan agak terpelajar dalam ilmu agama, tetapi sangat modernis), misalnya, sangat terpelajar dalam soal agama tetapi Anda tidak akan mengetahuinya hanya dengan melihat mukanya saja. Ia tampak biasa sebagaimana seorang muda modern".

Singkatnya, di kalangan kepemimpinan NU, konfliknya adalah antara kebutuhan untuk memenuhi tuntutan pengikut *kolot* dan

kebutuhan untuk memenuhi tuntutan sebuah partai politik modern agar bisa bersaing dengan efektif. Sementara itu di kalangan pimpinan Masyumi Muhammadiyah, konfliknya adalah antara keinginan untuk memodernisir Islam dan kebutuhan untuk menjamin bahwa hal ini tidak akan menuju ke sekulerisme. Maka, dalam arti tertentu, masalah kedua elite itu sejajar: bagaimana menafsirkan Islam agar memuaskan secara religius dan mencukupi secara sosial. Perbedaannya terletak dalam kenyataan bahwa bahaya pada kelompok yang pertama adalah kecukupan sosial akan dikorbankan untuk kepuasan keagamaan dan partai itu akan kehilangan efektivitas politiknya, sementara pada kelompok yang kedua, yang menjadi bahaya adalah validitas keagamaan mungkin akan dikorbankan untuk efisiensi sosial, mencabut dasar dukungan massa dari partai itu. Dalam pengertian inilah NU bisa disebut "konservatif" dan Masyumi-Muhammadiyah "modern".

Kegiatan Politik-Keagamaan

Kenyataan bahwa NU menghadapi bahaya ditelan oleh pengikutnya dan Masyumi menghadapi bahaya kehilangan pengikutnya, menunjukkan bahwa masalah organisasi yang sangat sulit, yang dihadapi oleh kedua partai itu, adalah bagaimana mengkaitkan struktur pusat yang cukup baik keterorganisirannya dengan massa partai yang sedikit banyak baru di taraf permulaan, yang kepada mereka, partai bersandar untuk memperoleh dukungan. Sebagaimana birokrasi pemerintah pusat, yang menjadi model bagi kedua partai itu dan banyak partai politik Indonesia lainnya, NU serta Masyumi dibangun dari atas ke bawah, bukan dari bawah ke atas. Begitu pula, sebagaimana dalam birokrasi pemerintah, organisasi sentral partai, tempat berbagai peran setidaknya didefinisikan dan dialokasikan dengan agak baik (di partai masih jauh lebih rendah jika dibandingkan dengan dalam birokrasi sipil), berakhir di tingkat kecamatan. Artinya, garis hirarki politik yang sah tidak sampai ke tingkat yang lebih rendah dari kota-kota sebesar Mojokuto. Dalam birokrasi, ikatan paling penting dalam seluruh jalinan itu adalah antara camat sebagai pejabat terendah yang diangkat dalam birokrasi dengan kepala desa yang dipilih oleh sesama warga desa. Begitu pula dalam organisasi partai jalinan paling penting terletak antara dewan pimpinan partai di kota yang terdiri atas orang-orang kota yang saling terhubung oleh perkawinan dan merupakan unit yang ketat di antara mereka sendiri

dengan berbagai cabang setempat dari partai-partai itu di setiap desa yang kebanyakan nyaris tidak memiliki organisasi internal macam apa pun.

Dewan pimpinan kedua partai, bertempat di kota Mojokuto (salahsatu pengecualian yang menonjol adalah anak Nazir, yang menjadi anggota dewan pimpinan, tetapi tinggal di desa di pinggir kota itu), senantiasa menjaga hubungan dengan massa pengikutnya, yakni penduduk 17 desa di sekitarnya, dengan berbagai cara. Kontak dilakukan dengan mengadakan rapat kerja teratur antara dewan pimpinan sebagai sebuah kelompok dengan para pimpinan cabang tiap desa sekitar sebulan atau dua bulan sekali. Dalam rapat itu strategi partai direncanakan, umumnya oleh dewan pimpinan, tetapi setidaknya dengan sepengetahuan pemimpin-pemimpin setempat.

Anggota dewan pimpinan biasanya berkeliling ke desa-desa untuk berpidato dalam rapat cabang setempat mengenai masalah-masalah politik nasional. Pengajian mingguan yang teratur (terpisah untuk masing-masing jenis kelamin) diadakan, dimana ahli-ahli agama dari masing-masing partai, tetapi tidak selalu anggota dewan pimpinan, berpidato tentang Islam. Isi pidato biasanya adalah mengenai penerapannya dalam masyarakat dan isi etikanya. Di beberapa desa, pengajian ini (disebut *pengaosan,* yang secara harfiah berarti "pembacaan Al Qur'an"; tetapi hanya sedikit pembacaan Al Qur'an yang dilakukan sekarang, kecuali sekitar lima menit yang dilakukan pada saat pembukaan pertemuan) merupakan urusan bersama NU serta Masyumi dan karenanya, sedikit banyak tidak memihak. Tiap anggota diberi kesempatan berbicara tentang agama secara bergiliran. Bahkan kalau kedua partai mengadakan *pengaosan* sendiri-sendiri, saya pernah melihat pembicara dari partai satunya lagi diundang.

Metode penting lain yang digunakan oleh dewan pimpinan yang berpusat di kota untuk berkomunikasi dengan pengikut di desa adalah rapat massa, dimana pembicara dari hirarki partai yang lebih tinggi bersama-sama dengan pemimpin setempat di Mojokuto berpidato mengenai masalah-masalah sosial dan politik. Rapat-rapat umum ini biasanya diadakan di Mojokuto. (NU terkadang mengadakannya di desa-desa, tetapi lokasi kota yang sentral dan pandangan petani terhadapnya sebagai pusat ekonomi, pemerintahan serta pendidikan, membuatnya lebih cocok untuk "peristiwa besar' seperti itu). Rapat itu diadakan baik di masjid ataupun di balaikota dan biasanya diatur di hari-hari besar

Islam atau hari-hari yang berdekatan dengan itu: Idul Fitri, Maulud dan sebagainya. Gelombang besar rakyat membanjiri jalan-jalan menuju kota pada kesempatan seperti itu. Mereka datang dari desa-desa sejauh dua jam perjalanan. Dari sekitar pukul delapan malam sampai pukul satu pagi mereka duduk-duduk, berbaring serta berdiri berjubel dan tak teratur di rumput yang menghadap ke tempat pertemuan, dengan sadar mendengarkan gembar-gembor partai. Kemudian mereka berduyun-duyun kembali persis sebagaimana ketika datang.

Salahsatu contoh jenis pertemuan pertama dimana dewan pimpinan partai memutuskan politik partai di depan semua pemimpin setempat yang ada di wilayah itu adalah pertemuan yang diselenggarakan oleh Masyumi di sebuah desa di wilayah Mojokuto di bawah pimpinan Usman, anak H. Nazir. Hampir semua anggota dewan pimpinan dan semua pimpinan desa hadir. Usman memulai dengan menyampaikan laporan perjalanannya baru-baru ini ke berbagai daerah Jawa Timur, membandingkan masalah-masalah organisasi Masyumi di wilayah-wilayah itu dengan masalah serupa yang dihadapi di daerah Mojokuto, menyampaikan secara garis besar solusi yang dicoba di tempat lain, gagasan-gagasan baru dan sebagainya. Ia juga membahas pertarungan antara Masyumi dengan kaum komunis di wilayah-wilayah itu karena baik NU maupun Masyumi sangat berkepentingan dengan "masalah komunis" dan di beberapa bagian Pulau Jawa pertarungan terbuka antara orang-orang Islam dan komunis telah terjadi.

Sekretaris partai menguraikan dengan panjang lebar semua masalah politik yang dewasa ini banyak dibicarakan di Jakarta, mendiskusikan posisi Masyumi dalam setiap persoalan dan menguraikannya. Ia mendiskusikan persoalan nasionalisasi ladang-ladang minyak, persaingan politik dalam tentara, masuknya modal asing, organisasi pemilihan umum yang akan datang, pembukaan kedutaan besar di Uni Soviet, kebijakan fiskal pemerintah dan hubungan yang tepat antara parlemen Indonesia dengan pemerintah serta presiden. Setelah ini, Ketua Muhammadiyah yang juga Wakil Ketua Masyumi, mendiskusikan cara-cara dan upaya organisasi untuk menghadapi pemilihan umum yang akan datang di wilayah Mojokuto, membicarakan organisasi daerah pemilihan, cara-cara membiayai kampanye dan teknik-teknik pengumpulan dana serta meninjau kembali sebaran kekuatan partai di daerah pedesaan. Sebuah rapat NU yang seperti itu akan kurang mengesankan karena ia tidak mempunyai politisi terampil sebanyak

Masyumi, tetapi keduanya menguatkan fakta bahwa percaturan politik modern telah tiba di daerah pedesaan.

Di pihak lain, *pengaosan* lebih bersangkut-paut dengan ajaran agama dan sosial yang umum daripada dengan persoalan politik tertentu. Berikut ini catatan ringkas tentang sebuah pertemuan yang berlangsung selama kurang lebih empat jam:

> Sesudah membuka *pengaosan* NU, Muksim memanggil seorang pemuda untuk membaca Al Qur'an. Muksim kemudian mengatakan beberapa hal tentang pentingnya mengunjungi *pengaosan*, bahkan bagi seorang tua seperti dia yang dapat dikatakan sudah mau meninggal. Ia telah menerima surat, katanya dari seorang anggota NU yang jatuh sakit dan meminta agar anggota-anggota NU mendo'akan kesembuhannya. Akhmad (seorang kiai muda dari kecamatan sebelah) berbicara setelah itu. Ia menganjurkan rakyat agar datang ke *pengaosan*, memperolok mereka yang kerjanya hanya duduk-duduk dan sembahyang saja serta tidak berbuat apa-apa lagi. Ia juga mencemooh orang yang datang ke *pengaosan*, tetapi lalu tertidur, yang tidak ikut serta dalam kehidupan organisasi dan hanya berpikir tentang akhirat saja. Katanya, orang harus menyesuaikan Islam dengan dunia modern tanpa kehilangan intinya. Ia mengkritik orang yang tidak berpakaian rapi, yang rambutnya tidak disisir dan yang pakaiannya kedodoran—lalu memiringkan pecinya ke samping sebagai ejekan. Ia mengatakan bahwa Nabi tidak hanya berdo'a tetapi berdo'a sambil berbuat. Pidatonya, yang berlangsung lebih dari dua jam, merupakan rangkaian lelucon rutin, masing-masing dengan sebuah pesan moral. Ia berjalan dengan kaku untuk menunjukkan kekakuan kaum cerdik-pandai. Ia meniru orang yang mendengar bel sepeda serta memalingkan muka secara tiba-tiba untuk melihat apa yang menghampiri dan kemudian menghindar ke samping—untuk menunjukkan bahwa berbagai indra bekerjasama; telinga pertama-tama mendengar, mata kemudian melihat dan seterusnya. Ia meniru orang gemuk dan mengatakan, "Kalau Anda makan terlalu banyak, maka perut Anda akan buncit, lengan Anda jadi gemuk, tetapi—Alhamdulillah!—telinga Anda tetap saja sebesar semula". Ia membuat lelucon dengan kata-kata, mengejek pegawai negeri (priyayi) yang merasa dirinya lebih baik dari orang lain (berjalan menyentak, merasa diri penting, di sekitar panggung) serta mencemooh orang-orang yang menyembah batu dan kayu. Semua obrolan ini dirangkai bersama seperti rangkaian bunga aster. Pidatonya tak terarah dan tak teratur, tetapi disampaikan dengan baik sekali. Pertemuan itu menyerupai semacam komidi keagamaan dimana ajaran-ajaran moral didramatisir dalam pantomim. Pertemuan itu juga merupakan semacam rapat umum dengan beberapa pembicara menyemangati para pendengar dalam pengertian-pengertian umum

untuk bangkit dan berbuat sesuatu – agar datang ke *pengaosan*. Namun, para pembicara itu tidak menawarkan sesuatu yang konkret untuk dilakukan.

Di pihak lain, dalam sebuah *pengaosan* Masyumi, suasana kebangkitan mungkin agak kurang dan orang bahkan mendapatkan semacam penjelasan ilmiah untuk agama—sebagaimana dalam pidato Ketua Muhammadiyah yang disampaikan pada *pengaosan* perempuan organisasi itu, dimana ia mencoba menghubungkan Islam dengan teori psikologi modern. Akan tetapi, pola umumnya sama dalam kedua kasus itu. *Pengaosan,* karena diadakan setiap minggu dan begitu populer, merupakan elemen penting kehidupan sosial serta keagamaan umat Islam di pedesaan maupun di kota-kota serta lebih bisa dibandingkan dengan kebaktian di gereja daripada dengan sembahyang Jum'at.

Jenis pertemuan desa yang lain, dimana seorang anggota dewan pimpinan menghadiri sebuah rapat cabang setempat, lebih sporadis sifatnya. Anggota kota, khususnya dalam kasus Masyumi, biasanya akan menyampaikan tinjauan atas situasi politik nasional secara terperinci sebagaimana dilakukan oleh sekretaris partai dalam rapat strategi dan seorang pemimpin setempat akan mengurus khotbahnya. Para pemimpin organisasi perempuan partai-partai itu juga menghadiri pertemuan perempuan-perempuan desa dalam kapasitas yang sama. Terkadang juga regu keliling yang terdiri atas empat atau lima orang kota akan berpidato dalam rapat desa luarbiasa mengenai topik-topik politik, keagamaan atau keduanya. Namun, rapat massa di kota biasanya seluruhnya bersifat politis dan sering sangat demagogis walaupun ini merupakan pola umum yang tidak hanya berlaku dalam partai-partai *santri* saja. Para pemimpin yang tergolong tinggi dalam hirarki partai sekali-sekali berpidato pada rapat seperti itu. Pernah sekali selama saya tinggal di Mojokuto, ribuan orang desa dan kota berduyun-duyun pergi ke ibukota kabupaten yang jauhnya sekitar 24 kilometer untuk mendengarkan para pemimpin nasional Masyumi yang pidatonya paling berapi-api, berpidato di sana.

Organisasi Politik-Keagamaan

Kalau orang menggambarkan usaha-usaha NU dan Masyumi untuk mengadakan diferensiasi struktur organisasinya di desa-desa—de-

ngan membentuk kelompok-kelompok semimandiri, seperti kelompok pemuda, organisasi petani dan serikat buruh—yang masih melekat pada partai, sifat kontras dari tugas yang dihadapi elite partai bahkan lebih jelas lagi. Organisasi para perempuan muda demikian kerasnya ditentang oleh pemimpin-pemimpin agama di desa, sehingga organisasi itu hanya muncul di lingkungan yang benar-benar modernis di dalam kota. Organisasi kepanduan, yang memiliki kepopuleran tertentu sebelum perang, kabarnya semakin melemah sekarang ini. Di desa-desa, para *kiai* paling banter masih bersikap mendua terhadapnya; di kota-kota, semua orang, kecuali anak-anak kecil, menganggap kepanduan agak berada di bawah derajat mereka. Akibatnya, walaupun pandu NU dan Muhammadiyah, Ansor dan Hizbul Wathon (pandu PSII disebut SIAP), masih cukup aktif menyelenggarakan perkemahan, jambore dan sebagainya, tidak sekuat yang diinginkan oleh para pemimpinnya.

> Saya bertanya kepada Mul, Ketua Hizbul Wathon, pandu Muhammadiyah, tentang kepanduan. Katanya, struktur kepanduan Islam dan non-Islam (ada juga organisasi kepanduan sekuler yang besar di kota) sama saja, tetapi dasarnya berbeda dalam hal dimasukkan tidaknya ajaran agama ke dalamnya. Ia mengatakan, tujuan kepanduan adalah kesehatan jasmani dan watak yang baik. Menurut dia, tidak ada pungutan bayaran, tetapi saya dapati anak-anak itu diharapkan mengenakan pakaian seragam. Ia mengatakan bahwa kepanduan tidak begitu populer; orang-orang tua yang tidak mengerti tidak menginginkan anaknya masuk dan banyak anak-anak, khususnya yang lebih besar, tidak ingin menjadi anggota. Mengingat di desa-desa, anak-anak diharapkan bekerja di sawah, maka kebanyakan pandu berasal dari kota. Katanya, alasan kurangnya minat dalam kepanduan adalah ketidaktahuan.

Mengenai perkumpulan petani dan serikat buruh, kekurang-berhasilannya bahkan lebih menonjol lagi serta tak satu pun mampu memperoleh banyak momentum di wilayah Mojokuto. Alasan kegagalan tampaknya berbeda-beda untuk masing-masing partai. Untuk NU, kegagalannya hampir total. Walaupun ada beberapa rencana di atas kertas, khususnya untuk organisasi petani, dan banyak pemimpin NU yang lebih modernis benar-benar menyadari kebutuhan akan organisasi seperti itu, tak satu pun yang pernah dikerjakan. ("Semua argumen tentang doktrin tidak ada artinya samasekali", demikian tutur salah seorang pemimpin itu kepada saya; "partai yang pertama kali

mendirikan organisasi yang benar-benar berbuat sesuatu untuk petani akan memenangkan pemilihan umum mana pun dengan mudah"). Tampaknya penyebabnya bukan saja karena kurangnya pemimpin yang efektif untuk melaksanakan proyek-proyek demikian, tetapi juga kurangnya guru-guru Al Qur'an yang mempunyai pengaruh ganda dalam partai—secara politis sebagai penasihat pimpinan dan secara agama sebagai pembimbing para pengikutnya. Mereka ini paling banter hanya bersikap tak peduli dan paling buruknya menentang penetrasi bentuk organisasi sekuler dari partai itu ke desa, tempat basis kekuasaan mereka sendiri.

Keadaan Masyumi sangat berbeda. *Pertama*, mereka memiliki pimpinan yang berpendidikan teknis dalam jumlah memadai. *Kedua*, mereka melakukan lebih banyak usaha penuh harapan dalam organisasi-organisasi buruh dan tani daripada NU. Untuk Masyumi, yang jadi persoalan adalah adanya kecenderungan kuat pada pimpinan kotanya yang terorganisasi dengan baik, untuk mengadakan sentralisasi yang berlebihan dalam organisasi semacam itu ketika dibentuk sehingga mereka tercerabut dari konteks pedesaannya.

> Saya bertanya kepadanya (seorang pemimpin Masyumi di desa) apakah Sarekat Tani Islam Indonesia (STII, organisasi petani Masyumi) pernah melakukan sesuatu di desa karena saya dengar dari Ketua STII di Mojokuto bahwa ia, Abdul, adalah ketuanya di desa Banyuurip. Abdul mengatakan, "Tidak ada kegiatan samasekali, tidak ada. Kalau nanti Anda bertemu dengan Mahmud (pemimpin STII Mojokuto), tanyakan kepadanya, mengapa ia tidak menaruh perhatian samasekali kepada desa-desa". Abdul sangat sedih dan jelas serius agar saya mengatakan itu kepada Mahmud untuk menyampaikan perasaannya kepada dewan pimpinan. Katanya, mereka hanya memperhatikan pabrik beras milik STII dan samasekali tidak ada kepemimpinan yang disediakan untuk desa. Ia mengatakan bahwa persoalan utamanya adalah pimpinan yang lemah. Ketika Rusman (pemimpin STII sesudah revolusi, di saat semangat zaman waktu itu menyebabkan organisasi semacam ini bisa berbuat lebih baik daripada sekarang) memegang pimpinan, ada banyak pekerjaan yang dilaksanakan di desa-desa di sekeliling Mojokuto. Misalnya, di Banyuurip mereka memiliki sawah koperasi atas nama STII yang digarap bersama-sama oleh para anggota. Sekarang ini, semuanya telah dijual kepada perorangan dan STII sebenarnya sudah tinggal nama saja.

STII di Mojokuto adalah contoh paling mengesankan. Semula, organisasi itu berurusan dengan pengadaan gudang simpanan (lumbung) padi petani agar mereka bisa menghindari fluktuasi harga dan pemberian pinjaman kepada petani untuk usaha pertanian kecil-kecilan. Dengan program ini serta bantuan STII, Rusman, ketua yang disebut di atas, berhasil mendirikan pabrik penggilingan beras berukuran besar yang menggunakan mesin, sehingga tampak bisa memberikan jasa penggilingan murah kepada para petani dan membentuk modal bagi organisasi. Namun, penggilingan itu semakin menyerap tenaga pimpinan teknis organisasi sehingga unit-unit lokal STII terabaikan dan mati. Sekarang STII kurang lebih terdiri atas pabrik penggilingan beras itu (mereka juga masih memiliki kebun tebu di dekat pabrik) yang memang terbukti berjalan lancar dan menguntungkan, tetapi pada umumnya, susah dibedakan dari penggilingan beras milik swasta lainnya di mata para petani Masyumi. Pendeknya, di Mojokuto dan sekitarnya, organisasi itu sudah beku pada saat itu.

Organisasi buruh merupakan masalah yang lebih sulit lagi. Buruh-buruh perkebunan dan kota dimana organisasi seperti itu diharapkan akan mempunyai pengaruh, ternyata sebagian besar adalah *abangan* dan beraliran kiri. Karena kaum *santri* sebagian besar merupakan "kelas menengah" dan secara politis beraliran kanan, maka sebuah organisasi buruh Islam akan memiliki masalah yang sama dengan serikat buruh yang didukung Partai Republik di Amerika Serikat. Sarekat Buruh Islam Indonesia (SBII, serikat buruh Masyumi), memang aktif di wilayah-wilayah yang berdekatan dengan Mojokuto, tetapi di Mojokuto sendiri tidak ada.

Ada satu serikat buruh, Sarekat Buruh Indonesia (SBI), yang tidak berafiliasi dengan organisasi lain di Indonesia dan meskipun tidak memiliki hubungan formal dengan Masyumi, tetapi dipimpin oleh seorang cendekiawan Masyumi. Sebagai semacam "organisasi front Islam" yang dimaksudkan untuk meredam antagonisme kaum buruh terhadap Islam pada umumnya dan Masyumi pada khususnya, SBI merupakan produk dari serangkaian keadaan yang unik. Dengan demikian, SBI tidak terkait dengan segala aspek lain dari kegiatan Masyumi di Mojokuto, sehingga rasanya tak perlu dikemukakan di sini, kecuali catatan tentang keberhasilannya yang tampaknya disebabkan oleh terpisahnya organisasi itu dari kecenderungan sentralisasi yang terdapat dalam kepemimpinan Masyumi. (Pemimpinnya adalah satu-

satunya anggota Akhmadiyah di Mojokuto, sebuah gerakan modernis sangat ekstrem yang oleh orang-orang Masyumi maupun NU dianggap "menyeleweng dari garis Islam").

Contoh terbaik dari kecenderungan sentralisasi dalam kepemimpinan Masyumi adalah Muhammadiyah, sebuah perkumpulan kedermawanan sosial yang anggota-anggotanya mendominasi kepemimpinan Masyumi. Muhammadiyah mungkin adalah organisasi privat paling efektif dari segi teknis di seluruh Mojokuto. Berlawanan dengan kelompok privat mana pun di Indonesia, ia tidak hanya menggembar-gemborkan doktrin dan merencanakan program, tetapi juga melakukan begitu banyak hal. Dari segi sosial ia mungkin merupakan organisasi yang paling merasa cukup dengan diri sendiri, terdiri atas 13 orang yang selalu bersatu-padu dalam mencapai segala maksud dan tujuan. (Keanggotaan seluruhnya mencapai 37 orang, tetapi 14 orang lainnya pada umumnya pasif).

> *Berikutnya adalah masalah mendorong orang-orang Muhammadiyah menjadi sebuah kelompok kerja. (Iskak, ketua cabang Mojokuto, sedang* memberikan pidato pada konferensi daerah Muhammadiyah di sebuah kota yang berdekatan). Ia mengatakan bahwa hampir semua orang yang aktif dalam Muhammadiyah adalah dewan pimpinan; *tidak ada* anak buah. Sebenarnya tidak demikian, tetapi saya dapati maksudnya adalah bahwa hanya ada dua jenis anggota di Mojokuto: yang aktif total dan yang pasif total dan dia tidak menganggap yang terakhir ini penting. Ia mengatakan bahwa sebenarnya hanya ada 40 anggota. Muhammadiyah di Mojokuto, katanya, tidak begitu aktif mencari anggota dan tidak tertarik untuk memperbesar jumlahnya. Yang penting adalah mencari orang yang bersedia memberikan semuanya. Kemudian ia memberikan beberapa contoh tentang bagaimana cabang Mojokuto menjalin anggota-anggotanya yang aktif menjadi sebuah kelompok yang kokoh. Katanya, mereka mempunyai perkumpulan arisan baik di kalangan dewan pimpinan maupun guru-guru sekolah yang secara khusus diadakan untuk keperluan berkumpul.

Ada dua jenis kegiatan utama Muhammadiyah: amal kemasyarakatan dan pendidikan, masing-masing berada di bawah komisi tetap khusus. Kegiatan jenis pertama di Mojokuto adalah panti asuhan, pembagian daging untuk fakir miskin pada hari Idul Adha dan penyelenggaraan sedekah wajib kepada fakir miskin, zakat fitrah di penghabisan bulan puasa, pada hari raya *Idul Fitri*. Termasuk dalam kegiatan pendidikan di antaranya adalah sekolah taman kanak-kanak

(yang diajar oleh isteri pemimpin Muhammadiyah), sekolah agama untuk anak-anak perempuan, sekolah dasar enam tahun, sekolah menengah pertama tiga tahun dan sekolah guru tiga tahun untuk mereka yang ingin mengajar di sekolah-sekolah agama.

Panti asuhan itu dijalankan sepenuh waktu oleh salah seorang anggota Muhammadiyah, memiliki 60 murid dan enam staf, termasuk seorang tukang kebun, koki, tukang cuci, di samping kepala panti, isterinya dan seorang sekretaris. Anak-anak itu diterima atas rekomendasi anggota Muhammadiyah atau kepala desa, dengan prioritas diberikan kepada mereka yang sudah ditinggalkan oleh kedua orangtuanya dan tidak punya sanak keluarga lagi yang akan memelihara mereka. Dewasa ini, panti asuhan itu dibiayai sebagian oleh Muhammadiyah (sumbangan yang dapat dihitung sebagai *zakat* dari mereka yang memberikannya) dan sebagian lagi oleh subsidi pemerintah sebesar Rp 2,10 untuk setiap anak. Sumbangan Muhammadiyah mencapai sekitar seperempat dari sumbangan Pemerintah, tetapi dari waktu ke waktu masih disokong lagi oleh usaha-usaha khusus, seperti usaha mengumpulkan dua ton beras dari desa-desa pada 1952 guna membeli kasur baru untuk tempat tidur anak-anak. Anak-anak itu, terdiri atas lelaki dan perempuan, berusia antara enam sampai 16 tahun dan diasramakan dalam bangunan yang terawat baik di tengah kota serta dididik di sekolah-sekolah Muhammadiyah. Mereka juga belajar sembahyang dan membaca Al Qur'an serta memperoleh pendidikan dan latihan keagamaan pada umumnya karena mereka semua merupakan anggota organisasi pemuda Muhammadiyah.

Pembagian daging pada hari *Idul Adha* adalah untuk memperingati pemberian kurban oleh Nabi Ibrahim. Waktunya dibuat bersamaan dengan pemberian kurban biri-biri serta kambing oleh jema'ah *haji* di dekat kota Mekkah karena saat itu adalah hari besar yang menandai titik-akhir dari ibadah haji. Beberapa anggota dan teman-teman Muhammadiyah menyumbangkan uang (kalau kaya, menyumbangkan seekor sapi atau kambing) yang kemudian dibelikan sapi atau kambing untuk kurban. Karcis dibagi-bagikan kepada keluarga fakir miskin, baik oleh anggota-anggota Muhammadiyah yang memperoleh petunjuk dari orang-orang di luar anggota, maupun oleh kepala-kepala desa. Setiap karcis berisi jatah sebungkus daging sekitar satu kilogram untuk satu keluarga. Pada *Idul Adha* tahun 1953, seekor sapi serta lima ekor kambing dikurbankan dan sekitar 250 bungkus daging dibagi-bagikan.

Kebanyakan fakir miskin merasa sangat malu untuk datang sendiri dan hanya menyuruh anak-anak mereka datang ke panti asuhan itu. Secara teoretis, pembagian daging harus ada di semua desa, tetapi di sekitar Mojokuto, hanya Muhammadiyah yang tampaknya mampu dan bertenaga untuk menyelenggarakannya.[2]

Namun, zakat fitrah dikumpulkan di banyak desa oleh berbagai organisasi. Muhammadiyah, NU dan PSII mengumpulkannya di kota-kota. NU dan Masyumi mengumpulkannya di tiap desa yang kelompok *santri*-nya kuat. Sampai Muhammadiyah muncul pada 1931, zakat fitrah tidak pernah terkumpul atau dikumpulkan sendiri oleh para *kiai, modin* dan berbagai tokoh agama lainnya. Kabarnya, zakat itu tidak selalu mencapai kelompok masyarakat yang dituju.

Di sini dan di mana-mana, usaha Muhammadiyah adalah untuk menyediakan sebuah model praktik Islam yang benar dan murni serta bisa ditiru oleh seluruh umat lainnya yang tenggelam dalam kebodohan, sebuah fungsi yang masih mereka lakukan dalam Masyumi.

> Belakangan, pada malam hari, ketika Nur, anak pemimpin Masyumi di Sumbersari (sebuah desa yang berdekatan), muncul (di tempat Muhammadiyah berkumpul di malam menjelang Idul Fitri untuk membagi-bagikan zakat) untuk memperoleh beberapa petunjuk dalam membagi zakat, tiba-tiba ia mengingatkan bahwa zakat itu belum dibagi-bagikan. Rakhmad (kepala sekolah menengah atas Muhammadiyah) dengan marah mengatakan bahwa kalau zakat itu belum dibagi-bagi sampai pagi hari, maka mereka yang tidak membagikannyalah yang berdosa. Pembagian itu harus dilakukan sebelum sembahyang Ied; demikian ini hukumnya dan orang tidak boleh melakukannya sembarangan seperti cara-cara lama. Dia, Nur harus bertanggungjawab kepada Tuhan di kemudian hari dan ia harus merasa bahwa hal itu dilakukan dengan baik. Nur kembali lagi, sambil mengatakan bahwa bukan dia yang sebenarnya bertugas membagi-bagikan zakat, tetapi ayahnya dan bahwa setiap tahun selalu terjadi kesalahan. Ali (Ketua Masyumi, Wakil Ketua Muhammadiyah) mendukung Rakhmad. Nur mulai tampak sedih dan hanya bergumam bahwa orang desa tak pernah tahu bagaimana melakukannya dengan benar dan setiap tahun, hal itu selalu berlangsung dengan salah, tak peduli betapa kerasnya mereka mencoba. Kemudian Rakhmad menjadi sedikit lunak dan mengatakan bahwa Nur harus memberitahu bapaknya agar tahun yang akan datang, ia pergi ke kantor-kantor Muhammadiyah untuk memperoleh bantuan dan mempelajari cara melaksanakan zakat yang benar.

Zakat fitrah ditetapkan dua setengah kilogram beras untuk setiap orang. Jadi satu keluarga yang beranggotakan enam orang harus membayai 15 kilogram.[3] (Menurut aturan, orang tidak boleh membayar dalam bentuk uang, tetapi organisasi menyediakan beras untuk dijual kepada mereka yang lebih suka membayar dalam bentuk uang). *Zakat* sebenarnya yang ditetapkan sebesar 2,5% dari kekayaan yang dikumpulkan dan dapat dibayarkan kapan saja dalam waktu satu tahun, dikumpulkan secara kurang sistematis. Muhammadiyah mendasarkan kebanyakan seruan pengumpulan dananya dari umat atas pendapat bahwa sumbangan kepada organisasi itu memenuhi syarat-syarat zakat, setidaknya untuk sebagian. *Kiai* secara tradisional menyandarkan diri kepada *zakat* dari desa-desa mereka untuk membantu *pondok-pondok* mereka. Dewasa ini, partai-partai politik mulai menganggap sebagian dari zakat yang seharusnya disumbangkan untuk "Perang Sabil" (di Jawa secara tradisional diartikan pembangunan masjid dan sebagainya) sah digunakan untuk membiayai kampanye politik mereka. Dalam kasus apa pun, pembayaran zakat dalam bentuknya yang utuh paling banter hanya dilakukan secara sporadis di sekitar Mojokuto.

Selain usaha kedermawanan ini, sistem sekolah juga menjadi kebanggaan dan kegembiraan Muhammadiyah. Kebijakan untuk sekolah-sekolah ini diatur oleh sebuah komite khusus yang memasukkan hampir semua pemimpin utama organisasi ini. Sistem sekolah dibiayai oleh sumbangan organisasi, uang sekolah (yang bagaimanapun juga sangat ringan) dan kecilnya pembayaran gaji guru. Akibatnya, masalah abadi yang dihadapi oleh komisi pendidikan adalah soal memperoleh guru-guru yang memenuhi syarat dan bagaimana membuat mereka tetap tahan mengajar. Kebanyakan pertentangan yang ada dalam organisasi itu merupakan hasil perbedaan kepentingan antara kelompok guru yang berkepentingan dalam meningkatkan mutu dan gaji mereka, dengan kelompok pedagang[4] yang berkepentingan dengan tercapainya tujuan organisasi.

Konflik ini merupakan kekuatan dinamis dalam Muhammadiyah sejak didirikan di Mojokuto. Karena para pendiri organisasi itu sebagian besar adalah pedagang, sedangkan guru-guru harus didatangkan dari Yogyakarta dan berbagai pusat Muhammadiyah yang penting (atau pemuda-pemuda setempat yang dikirim ke sana untuk belajar), maka selalu ada kelompok penduduk asli dan kelompok guru-guru "asing". Namun, setelah waktu berlalu, beberapa guru itu sudah terintegrasi

ke dalam masyarakat setempat. Sekarang ini, pemimpin Masyumi dan Wakil Ketua Muhammadiyah adalah mantan guru sekolah menengah atas Muhammadiyah yang didatangkan dari Yogyakarta. Sementara, Wakil Ketua Masyumi yang sekaligus Ketua Muhammadiyah adalah anak lokal keturunan pendatang dari Kudus yang dikirim ke sekolah-sekolah Muhammadiyah di Yogyakarta untuk belajar. Meski demikian, para pedagang masih tetap aktif dan mediasi kedua kelompok ini masih menjadi masalah utama dari komisi sekolah.

Konservatif versus Modern: Oposisi yang Berimbang

Untuk menyimpulkan organisasi sosial masyarakat *santri* Mojokuto secara umum, Masyumi-Muhammadiyah di satu pihak dan Nahdatul Ulama di pihak lain merupakan penentu poros utama yang membagi umat di Mojokuto menjadi dua bagian. Hampir tanpa kecuali, setiap *santri* menganggap dirinya "pengikut" salahsatu di antara dua kelompok ini. Meski demikian, yang pertama-tama perlu diketahui mengenai seorang asing adalah apakah ia seorang *santri* dan sesudah itu, baru apakah ia "bersimpati" kepada Masyumi atau NU.

Karena hubungan di antara kedua kelompok itu hanya sedikit berlawanan, perasaan berbeda jarang sekali mencapai intensitas yang cukup tinggi untuk menghapuskan rasa kebersamaan dalam kepercayaan agama di antara keseluruhan umat, sebuah rasa yang diperkuat oleh permusuhan yang hampir universal dari kalangan non-*santri* kepada *santri*. Tampaknya apa yang ada di sini adalah semacam organisasi yang secara implisit merupakan belahan dan lebih didasarkan pada komitmen keagamaan daripada hubungan kekeluargaan, dimana kadar permusuhan yang lebih sedikit di antara kedua belahan masyarakat yang relatif berimbang itu secara paradoksal berfungsi pula sebagai kekuatan integratif untuk mempersatukan kedua kelompok ini dalam menghadapi bahaya dari luar yang mengancam kesatuan mereka. Dengan demikian, seseorang menemukan semacam fluktuasi dalam persepsi orang-orang yang terlibat, dimana penegasan atas kesatuan dan solidaritas seluruh umat berganti-ganti dengan tekanan yang kuat pada perbedaan di antara kedua belahan itu.

Catatan percakapan dengan seorang pemimpin PSII berikut bisa dibandingkan dengan beberapa catatan sebelumnya, dimana perbedaan antara berbagai kelompok ditekankan.

Saya menjumpai Atmilan lagi dan menanyakan kepadanya apa perbedaan antara PSII dan kelompok-kelompok lain seperti NU serta Masyumi. Katanya, tidak ada perbedaan samasekali; semuanya didasarkan atas ajaran Islam. Menurutnya, semua itu hanya soal jalan yang ditempuh dan bisa berbeda-beda karena perbedaan di antara orang-orang yang ada dalam berbagai partai. Maksudnya, beberapa orang menjadi anggota dari sebuah partai karena mereka mengikuti pemimpin-pemimpin tertentu, tetapi tidak ada perbedaan samasekali dalam politik; semuanya merupakan bagian dari umat Islam. Saya katakan bahwa banyak orang bercerita kepada saya tentang adanya beberapa perbedaan. Ia menjawab bahwa apa yang mereka ceritakan itu tidak benar. Beberapa mengatakan bahwa NU itu kolot, Muhammadiyah itu modern, PSII kekiri-kirian, Masyumi itu kanan, tetapi menurut pendapatnya, perbedaan itu tidak ada. Ia mengatakan bahwa semuanya itu hanya soal mengemudikan mobil; banyak orang ingin memegang kemudi, karena itu harus ada banyak partai. Semacam teori primadona dalam percaturan politik Indonesia.

Banyak yang harus dikatakan mengenai teori semacam itu, khususnya dalam menjelaskan perilaku yang tak dapat diduga pada kalangan elite yang haus kekuasaan. Akan tetapi, itu hanya menjelaskan sedikit sekali tentang penetrasi kedua partai ke tengah-tengah massa secara mendalam dan peran mereka yang semakin meningkat dalam aspek-aspek kehidupan yang non-politis, baik di kalangan pemimpin maupun pengikut. Dengan berjalannya waktu, partai-partai politik rupanya semakin lama semakin bertambah penting sebagai dasar organisasi sosial kaum *santri* di desa maupun kota, menggantikan ikatan geografis yang lama dengan ikatan ideologi (sebuah kecenderungan yang ada, tetapi tidak begitu terlihat di kalangan *abangan* dan *priyayi*). Tujuan Nahdatul Ulama, menurut seorang pemimpinnya, adalah untuk "membangunkan *kiai* yang tertidur". NU berusaha mewadahi bentuk-bentuk ikatan sosial keagamaan tradisional yang berpusat di sekitar *pondok* dengan struktur partai politik modern yang hanya sedikit saja mengubah bentuk ikatan tradisional itu. Sedangkan Masyumi-Muhammadiyah mencoba mengganti bentuk lama itu dengan mengajukan beberapa model buatan kota yang membuka berbagai kemungkinan: semua ini merupakan kelompok-kelompok sosial yang menjadi rujukan pokok bagi kaum *santri* di Mojokuto.

Catatan:

[1] Islam, kecuali orang Kristen, Bali dan orang musyrik, walaupun kebanyakan yang diakui itu faktanya sangat antisantri.

[2] Pada 1954, NU mulai mendistribusikan daging di hari Idul Adha untuk pertama kalinya.

[3] Karena berbagai pajak Islam ini tentunya tidak memiliki kedudukan sipil di Indonesia, maka semuanya bersifat murni sukarela.

[4] Dengan pengecualian lima orang saja, semua anggota Muhammadiyah adalah pedagang atau guru sekolah dan kebanyakan guru sekolah adalah guru sekolah Muhammadiyah. Namun, tidak semua guru sekolah Muhammadiyah adalah anggota organisasi itu.

BAB 14

Sistem Pendidikan *Santri*

Agama *abangan* yang sangat ritualistik dan demikian terikat kepada adat tidak memerlukan latihan formal untuk mendukungnya. Ia bisa dipelajari sebagaimana semua yang lain dalam kehidupan seorang petani, secara sambil lalu atau sengaja, dengan mengikuti contoh-contoh yang diberikan oleh orang lain. Hal itu berlangsung terus lewat pengulangan kembali berbagai drama singkatnya yang terjalin sebagaimana adanya ke dalam seluruh irama kehidupan sosial dan budaya. Mistisisme *priyayi* memerlukan pendidikan, tetapi ketiadaan minat masyarakat terhadap ortodoksi dan tidak adanya permusuhan terhadapnya menyebabkan organisasi formal yang meluas untuk pendidikan semacam itu tidak diperlukan. Pada kenyataannya, pendidikan keagamaan *priyayi* umumnya hampir bersifat otodidak. Sebaliknya, sebuah agama yang doktrinal sekaligus penting tentu saja harus bersandar kepada sistem sekolah yang dikembangkan dengan baik untuk penyebaran maupun pemeliharaannya dan orang muslim "sejati" berada dalam posisi yang khusus. Kompleksitas doktrinal dari kepercayaan mereka, kurang terintegrasinya kepercayaan itu dengan beberapa bentuk ikatan sosial pokok dan sikap dasar masyarakat tani serta permusuhan kalangan bukan *santri* terhadapnya, mengharuskan adanya usaha-usaha khusus yang terus-menerus untuk mengindoktrinasi mereka yang ingin menjadi pengikutnya. Kemunduran serta buta huruf agama yang tidak pernah memiliki arti bagi kalangan *abangan* merupakan masalah pokok bagi umat dan sistem sekolah Islam memang dirancang khusus untuk mengatasi persoalan itu.

Pondok: Pola Tradisional

Di pusat sistem sekolah tradisional terdapat *pondok*, seringkali juga disebut *pesantren*. Sebuah *pondok* terdiri atas seorang guru-pemimpin,

pada umumnya seorang *haji* yang disebut *kiai* dan sekelompok murid laki-laki yang berjumlah 300 atau 400 sampai 1000 orang yang disebut *santri*.[1] Secara tradisional dan sampai tingkat tertentu sekarang ini, para *santri* tinggal dalam *pondok* yang menyerupai asrama biara dimana mereka memasak dan mencuci pakaian mereka sendiri. Mereka mendapat makan dengan bekerja di sawah *kiai* atau orang-orang Islam terkemuka lainnya dalam masyarakat dengan melakukan kerja-terampil seperti mencelup kain ke pewarna, menggulung rokok, menjahit atau mendapat kiriman beras dan uang dari keluarga di rumah. *Kiai* tidak dibayar dan para murid pun tidak membayar uang sekolah. Seluruh biaya lembaga itu dipikul oleh orang-orang yang saleh di antara umat sebagai bagian dari kewajiban membayar *zakat*.

Bangunan pokok hampir tanpa kecuali terletak di luar kota. Biasanya terdiri atas sebuah masjid, rumah *kiai* dan sederetan asrama untuk para *santri*. Pengajian diberikan di masjid, dimana *kiai* membaca bagian dari kitab fatwa keagamaan (dan sejak munculnya Muhammadiyah, Al Qur'an dan Hadis makin sering dibaca) kemudian para *santri* menirukannya baris demi baris. Kalau *kiai*-nya bisa berbahasa Arab, jarang sekali terjadi, ia mungkin akan memberikan komentar mengenai makna bagian-bagian tertentu dari waktu ke waktu yang dicatat oleh para *santri* di pinggir kitab mereka (dengan tulisan Arab). Kalau ia tidak tahu bahasa Arab, ia bisa menggunakan terjemahan Indonesia. Dalam keduanya, adalah bentuknya yang sangat penting dalam hubungannya dengan pembacaan yang benar, bukan isinya.

Kiai bisa mengajar di tempat lain satu sampai lima jam sehari, tetapi tidak ada keharusan bagi siapapun untuk mengikutinya. (Murid yang lebih pandai bisa memimpin yang lain kalau *kiai* tidak ada). Seseorang boleh saja mengaji kalau mau atau tidak mengaji kalau enggan. *Pondok* tidak mempunyai jadwal tetap. Orang bahkan bisa tinggal di sana tanpa mengaji samasekali kalau ia menginginkannya, asal ia mencari nafkahnya sendiri dan tidak menimbulkan masalah dengan tingkahlakunya. Orang mengaji menurut kecepatan masing-masing, belajar sebanyak-banyaknya atau sekadarnya menurut kebutuhan mereka sendiri. Kalau sebuah kitab selesai, orang dianggap "telah menamatkan" kitab itu. Kalau beberapa orang secara bersama-sama menamatkan satu kitab, sebuah upacara yang disebut *kataman* diselenggarakan, dimana dipertunjukkan *pencak*, *gambus* serta *terbang* sebagai hiburan dan diadakan berbagai adu kekuatan. Namun, tidak ada "ting-

kat" dalam pondok baik dalam arti "kelas" maupun "angka". Orang tidak lulus dari sekolah ini, tetapi meninggalkannya kapan saja ia menginginkan atau kalau ia punya keperluan demikian.

Dengan demikian, orang keluar masuk *pondok* sesukanya cukup dengan meminta izin *kiai* yang mudah sekali diperoleh kalau seseorang mempunyai reputasi baik. Beberapa tinggal selama dua minggu, beberapa bahkan sampai 10 tahun. Beberapa murid berpindah-pindah terus dari satu *pondok* ke *pondok* lain, seringkali bepergian jauh sekali dari rumah untuk tinggal beberapa lama di sini dan beberapa lama di sana. (*Kiai* yang berbeda memiliki spesialisasi yang berbeda. Seorang mungkin ahli dalam bidang hukum, seorang lainnya dalam astronomi, seorang dalam filsafat dan sebagainya. Sepanjang bulan puasa adalah lazim bagi *santri* untuk melewatkan bulan itu di *pondok* lain yang tidak ditinggalinya selama ini, tetapi ini terserah pada individu yang bersangkutan).

Walaupun dalam beberapa hal *pondok* mengingatkan orang pada biara, *santri* bukanlah pendeta. Mereka yang sudah menikah tak diperkenankan menjadi *santri*. Bukan karena ada hal-hal yang dianggap tidak kudus dalam perkawinan, tetapi semata-mata karena kewajiban dan tanggungjawab kehidupan keluarga bertentangan dengan pola kehidupan tak teratur yang menjadi ciri *pondok*. Baik janda maupun duda bisa menjadi *santri* jejaka tua, kalaupun ada di Jawa, biasanya tidak tinggal di *pondok*. (Kebanyakan *santri* berumur antara 12 sampai 25 walaupun saya pernah menjumpai beberapa yang berumur enam tahun dan 35 tahun). Karena menjadi *santri* bukan merupakan penghidupan, maka kecuali *kiai*, jarang sekali terdapat orang berumur setengah baya atau orang tua di *pondok*.

Karenanya, yang ada dalam pondok bukanlah sistem biara yang diatur secara ketat seperti pada Katolikisme abad pertengahan, tetapi sebuah sistem, dimana setiap ahli agama yang lebih tua menetap dalam akademinya sendiri.[2] Para murid datang serta pergi semaunya (walaupun dalam *pondok* mereka diharapkan untuk tinggal saja di dalam dan membatasi kontak dengan dunia luar seminimal mungkin), membiayai diri sendiri dengan bekerja, mengaji sebanyak yang diinginkannya dan memperbincangkan masalah agama dengan rekan-rekannya. Ada kecenderungan kuat pada beberapa *santri* untuk menetap di sebuah *pondok* sesudah beberapa lama dan menjadi pengikut *kiai pondok* itu, sehingga sering memberi suasana sekte keagamaan pada *pondok*, tetapi ketiadaan organisasi yang kaku seperti pada kehidupan biara Katolik

benar-benar patut dicatat. Seorang *santri* bukanlah orang suci yang magang; ia hanya seorang anak muda yang menjadi dewasa di dalam lingkungan keagamaan, menjadi dewasa dengan gemuruh pengajian Islam yang bergema di telinganya.

Akan tetapi, pengajian itu sudah mulai bergema jauh sebelum ia masuk ke *pondok*. Tahap pendidikan agama yang lazim pada seorang anak *santri* desa dimulai pada usia sekitar enam tahun, bersama dongeng ibu yang menceritakan kisah-kisah Islam (atau tradisi Jawa yang disesuaikan dengan Islam) dan memberitahukannya bahwa Tuhan menciptakan dunia serta akan menghukumnya jika ia bertingkahlaku buruk dan mungkin juga mengajarinya beberapa do'a pendek. Pada usia sekitar delapan tahun atau kadang-kadang sebelumnya, anak itu mulai ikut ayahnya ke langgar, dimana lambatlaun ia belajar meniru gerak-gerik ayahnya dan menghafalkan serangkaian bacaan sembahyang. Namun, ia belum diharapkan mengerjakannya dengan sungguh-sungguh. Sembahyang Islam pada umumnya cukup informal sehingga seorang anak yang berlari-lari di sekitar tanpa begitu mempedulikan apa yang sedang dilakukan orang-orang dewasa, tidak dianggap begitu mengganggu. Bahkan, sampai sekarang pun hampir di setiap masjid ada beberapa anak kecil yang duduk atau bermain-main secara diam-diam, sementara orang-orang dewasa bersembahyang tanpa mengacuhkan mereka. Seringkali beberapa anak berkumpul di rumah seseorang atau beberapa orang secara bergiliran untuk diajar mengaji ayat-ayat yang sederhana.

Bila anak itu mencapai usia 10 atau 12 tahun dan tampaknya sudah bisa berdiri sendiri, ia diperbolehkan pergi ke *pondok*, pulang ke rumah sebentar-sebentar (dan untuk dikhitan) serta akhirnya tinggal di rumahnya sendiri sesudah orangtuanya mengatur pernikahannya. Selanjutnya, ia akan melakukan sembahyang setiap hari, pergi ke masjid tiap hari Jum'at, menyumbangkan uang untuk *pondok* kalau bisa serta mengunjungi *kiai*-nya beberapa kali untuk minta nasihat, konsultasi spiritual dan bahkan untuk sekadar pengobatan kecil.

> Ia (Usman, anak kiai-nya Nazir yang setengah modern) mengatakan bahwa orang sering datang kepada kiai yang lebih tua untuk meminta nasihat dan ia menyebut seorang kiai di Bragang yang memberi nasihat kepada banyak orang. Ia mengatakan bahwa di samping aspek keagamaan yang bersifat langsung dari pondok, ada dua hal lain yang selalu diasosiasikan dengan pondok di masa lalu: pencak (tari beladiri)

> dan kiai sebagai juru obat. Pada pokoknya, kiai mengobati orang dengan ramuan tumbuh-tumbuhan, tetapi mereka juga berdo'a. Do'a itu sangat penting karena kiai tidak ingin si pasien mengira bahwa ramuan itulah yang menyembuhkan dia dan bukan Tuhan, karena kalau tidak demikian, si pasien akan jadi materialistik serta mengira bahwa apa yang diperlukannya adalah obat dan bukan Tuhan. Caranya demikian: Pasien datang kepada kiai. Kiai kemudian berdo'a dan sementara ia berdo'a, maka akan terlintas dalam pikirannya, diagnosa serta pengobatannya, obat mana yang harus dipakai dan di mana mendapatkannya. (Ia mengatakan, banyak *kiai* menanam segala jenis tumbuhan obat di kebunnya, tetapi terkadang tanaman itu perlu dicari di tempat yung jauh). Setelah si pasien memperoleh ramuan jamu, si *kiai* akan berdo'a lagi untuk membuat jamunya manjur. Usman tampaknya berpendapat bahwa pengobatan oleh *kiai* adalah sah menurut Islam dan mengutip pendapat seorang dokter Amerika yang mengatakan bahwa sebagian penyakit bersifat kejiwaan dan harus diobati secara kejiwaan pula....

Para *kiai*—tabib, penasihat, guru dan cendekiawan—adalah orang-orang yang paling tinggi prestisenya di kalangan umat. Kebanyakan mereka adalah anak petani kaya yang mampu mengirim mereka naik haji atau lebih umum lagi, membawa mereka naik haji. Seorang tua yang berusia 65 tahun serta telah menabung selama 40 tahun dengan mengubur kekayaannya dalam bentuk uang logam di bawah lantai rumahnya dan kemudian pergi naik haji bersama anaknya atau cucunya, merupakan pemandangan yang umum pada tahun-tahun sebelum perang. Mereka mungkin keturunan jauh *kiai* dan *haji* yang mengumpulkan tanah selama bertahun-tahun sehingga membuat mereka menjadi tuantanah kecil. Status keagamaan dan kekayaan menyatu untuk menghasilkan sebuah kelas ahli agama yang saling terpisah dan menentukan doktrin serta memegang kekuasaan sosial yang tidak kurang pentingnya walaupun sifatnya informal serta tak langsung.

> Katanya, *kiai* dalam mengoreksi pendapat seseorang (awam) tak pernah mengatakan bahwa ia salah, tetapi melakukannya dengan jalan mengisahkan cerita lama, dimana orang itu bisa menyimpulkan kesalahannya sendiri tanpa harus dikatakan salah secara langsung. Kata saya, "Bukankah para *kiai* kadang-kadang tidak sependapat?" Ia menjawab, "Ya, memang demikian. Kadang-kadang Inggris, Prancis dan Amerika juga tidak sependapat. Bukankah demikian—terutama mengenai hal-hal kecil walaupun pada dasarnya mereka bersatu?" Saya setuju.

"Begitu juga halnya dengan para *kiai*", ujarnya. "Mereka sering tidak sepakat mengenai detail, tetapi pada hal-hal pokok mereka sepakat". Kata saya, "Jadi, bagaimana orang awam tahu mana yang benar?" "Dengan memilih *kiai* yang dihormatinya dan mengikutinya", jawabnya. Ia mengatakan, beberapa *kiai* memiliki pengaruh besar karena ilmunya dan karenanya orang lebih suka mengikuti mereka daripada mengikuti *kiai* yang kurang ilmunya yang menentang pendapat mereka.

Langgar dan Masjid: Komunitas Santri Lokal

Kiai serta *pondok*-nya, dengan demikian, sudah merupakan dan sampai tingkat tertentu, masih merupakan inti struktur sosial Islam pedesaan dan puncak dari kultur *kolot*. Digabungkan di satu pihak dengan ibadah haji dan di pihak lain dengan *langgar* (yang biasanya sepekarangan dengan rumah pribadi), hal yang sebagian merupakan sekolah, sebagian tempat peribadatan dan sebagian lagi persaudaraan agama ini, mengaitkan umat di Jawa dengan dunia Islam yang lebih luas serta menentukan sifat ortodoksinya. Melalui para *kiai-haji* yang kembali dari Mekkah, konsep ortodoksi yang berlaku di ibukota dunia Islam tersaring ke bawah sampai kepada massa umat Islam. Pertama-tama kepada para *santri* mereka, kemudian kepada penduduk lainnya lewat masjid dan *langgar* yang merupakan titik terminal riil dari jalinan komunikasi.

Sebuah *langgar* sama saja dengan masjid, hanya ia lebih kecil, seringkali merupakan milik pribadi (walaupun beberapa *langgar* merupakan yayasan umum sebagaimana halnya dengan hampir semua masjid) dan sembahyang Jum'at tidak dilakukan di dalamnya. Biasanya *langgar* merupakan bangunan terpisah di samping rumah pemiliknya, tetapi kadang-kadang hanya merupakan sebuah kamar dalam rumah seseorang yang setelah dibersihkan dari semua perabotan lalu dinyatakan sebagai *langgar*. (Seperti halnya di masjid, orang harus melepas sepatunya kalau masuk ke *langgar* dan tentu saja orang tidak boleh melakukan kegiatan duniawi di *langgar*).

Dalam sebuah desa atau lingkungan *santri*, orang laki-laki akan berkumpul di *langgar* sekitar satu jam tiap malam sesudah sembahyang maghrib, atau mungkin selama dua atau tiga jam pada malam Jum'at untuk bersembahyang dan mengaji ayat-ayat yang mereka pelajari di *pondok*. Karena biasanya ada satu *langgar* dalam rukun kampung yang demikian, terdiri atas sekitar 25 sampai 30 keluarga—biasanya dimiliki

oleh salah seorang petani yang lebih kaya—maka terjadilah kristalisasi di kalangan umat yang suka berkumpul di masjid desa, menjadi jama'ah-jama'ah kecil sekitar 30 orang, terutama terdiri atas orang-orang dewasa yang telah belajar di *pondok* dan pulang untuk berumahtangga serta anak-anak mereka yang belum memasuki sekolah agama. (Namun, orang tidak harus pergi ke *langgar* yang terdekat dengan rumahnya; juga tidak ada kewajiban untuk selalu datang dengan sangat teratur melebihi kebiasaan yang berlaku di *pondok*).

Demikianlah pembagian kerja keagamaan di kalangan umat Islam di pedesaan: anak orang kaya pergi ke Mekkah untuk menemukan apa arti dan bentuk Islam yang sebenarnya;[3] anak-anak yang menanjak dewasa pergi mengaji ke pondok-pondok para *kiai* yang disokong oleh seluruh anggota masyarakat; orang dewasa mengaji di *langgar* mereka dan mengajarkan kepada isteri serta anak-anak mereka tentang pokok-pokok ajaran Islam[4] dan menyumbang semampu mereka, baik secara moril maupun materiil, kepada pemeliharaan agama Islam.

> Menurut ajaran Islam, ia (seorang muslim kota, yang dibesarkan di sebuah desa kecil) mengatakan, ada orang kaya dan ada orang miskin serta ada pula orang yang sedang-sedang saja dan ini adalah ketentuan Tuhan. Akan tetapi, yang kaya dan miskin punya kewajiban yang berlainan terhadap Tuhan. Yang kaya mesti memberikan uang antuk memelihara yang miskin. Mereka harus membayar zakat, memberi sedekah; ini adalah kewajiban yang sudah digariskan dan mereka tidak punya pilihan lain apabila mereka benar-benar seorang muslim yang baik. Mereka tidak boleh melalaikan kaum miskin. Mereka harus mendidik kaum miskin, membangun masjid, pondok dan sebagainya. Yang miskin mempunyai tugas lebih ringan kepada Tuhan. Mereka harus bersembahyang, bersikap sabar, serta menerima pertolongan dari mereka yang lebih banyak uangnya dan harus bekerja keras. Namun, mereka tidak bisa diminta memberi sokongan untuk pembangunan masjid dan pondok. Ia sendiri tidak menganggap hal ini sulit. Kalau sebuah masjid dibangun, ia tidak diminta menyokong dengan uang, tetapi sekadar menyumbangkan tenaganya, mengecat dan semacamnya. Akan tetapi, ia sendiri tidak sedemikian melaratnya sehingga ia tidak bisa berbuat apa-apa kecuali menerima. Ya, katanya sambil tertawa kecil, ia menganggapnya ringan; dan ia tampaknya berpikir bahwa itu merupakan kedudukan yang paling baik—tidak terlampau kaya sehingga tidak dikenai zakat yang berat dan tidak terlampau miskin sehingga menderita kekurangan dan harus menerima sedekah. Ia mengatakan bahwa satu-satunya tanggungjawabnya hanyalah isteri dan anak-anaknya,

sedangkan orang kaya harus bertanggungjawab lebih dari itu—untuk anak-anak miskin misalnya dan orang yang benar-benar melarat, yang menerima sokongan untuk memelihara keluarganya.

Bahwa pola tanggungjawab berdasarkan kekayaan (*noblesses oblige*) ini berjalan dengan sempurna patut diragukan karena informan yang sama segera saja mengeluh tentang bagaimana *kiai* biasa menggelapkan zakat. Namun, integrasi peran dalam umat di pedesaan tampaknya memang cukup mantap dan sampai tingkat tertentu masih demikian halnya.

Tarekat: Mistisisme Islam Tradisional

Mistisisme, fenomena lain kehidupan keagamaan pedesaan, melampaui garis yang memisahkan para magang yang belum menikah dengan *santri* ahli yang sudah menikah dan menghimpun orang-orang dewasa, khususnya yang sudah tua, kembali ke *pondok* dengan jenis yang agak khusus. Mistisisme, di bawah panji-panji sufisme, tentu saja tersebar luas di Mekkah sampai kaum pembaharu Wahhabi mengenyahkannya pada 1920-an. Untuk kebanyakan jama'ah haji dari Jawa yang dibesarkan dalam sebuah masyarakat dimana mistisisme selalu menjadi tema khasnya, praktik ekstase kaum sufi segera saja menarik perhatian. Di *pondok-pondok* sering terdapat perkumpulan mistik rahasia, persaudaraan esoterik dimana hanya minoritas kecil *santri* ikut serta, tetapi yang memiliki kekuasaan informal yang penting dalam *pondok*, seperti klub-klub eksklusif yang biasa ada di universitas. Dibumbui dengan ujian kekuatan, melukai tubuh dan puasa yang berkepanjangan, sekte dalam sekte ini intensitasnya tentu sudah hampir sama dengan beberapa perkumpulan mistik Arab di Timur Tengah dan Afrika Utara. Akan tetapi, karena mereka sekarang sudah musnah dan tertutup, maka sulit untuk mengetahui terlalu banyak tentang mereka. Ada juga beberapa praktik mistik di langgar-langgar, orang-orang yang menghitung tasbihnya selama berjam-jam. Namun, bentuk utama mistisisme yang mungkin adalah persaudaraan orang-orang tua yang berkerumun di sekitar seorang *kiai* yang ahli dalam ilmu itu menjadi semacam *pondok* bagi orang-orang yang sudah berumur. Walaupun, sering juga "*santri*"-nya pulang ke rumah di sela-sela jam pelajaran dan beberapa orang yang lebih muda juga ikut serta.

> Saya bertanya kepadanya (seorang modernis dan karenanya, agak memusuhi praktik-praktik sufi) tentang kiai yang meninggal pagi ini. Kata saya, "Mengapa ia disebut kiai, apakah ia memiliki pondok?" Ia menjawab bahwa orang itu adalah kiai mistik yang memiliki pondok (di sebuah desa di pinggir kota) yang bukan terdiri atas para murid, tetapi orang-orang tua bangka yang berusia antara 50 dan 60 tahun ke atas (sekitar 30 orang setiap kalinya) yang tidak melakukan apa-apa kecuali duduk-duduk dan beribadah sepanjang hari—bersembahyang, membaca syahadat berulang-ulang mungkin 1000 kali sambil duduk, hanya pergi ke luar untuk ke kamar kecil dan kemudian masuk lagi untuk memulai lagi, hanya berdzikir serta sembahyang, seringkali mulai hari Selasa sampai Jum'at dengan istirahat sebentar untuk makan, tidur dan istirahat. Ia mengatakan bahwa karenanya, "kiai" itu hanya berurusan dengan ilmu mistik dan memimpin sebuah persaudaraan mistik. Katanya, orang ini tidak tahu apa-apa tentang fiqh Islam. Ia, Ashari (sang informan), tahu lebih banyak tentang itu; ia pernah berbincang-bincang dengan kiai itu dan bertanya kepadanya, kiai macam apakah dia yang tidak tahu hukum. Katanya, orang-orang tua berdatangan ke sana dari rumah mereka untuk tinggal kurang lebih sebulan lamanya dalam sekali datang, membawa makanan sendiri, membagi semuanya bersama-sama dan melakukan dzikir mistik berulang-ulang, mempersiapkan diri menjelang ajal.

Mistisisme semacam itu di Jawa disebut *tarekat*. Walaupun berbagai sekte sufi telah memasuki Indonesia, di Jawa Timur ada dua sekte yang utama, *Kodiriyah* (*Qadiriyya*) dan *Naksabandi* (*Naqshbandi*). Keduanya dianggap ortodoks karena para pengikutnya tidak meninggalkan rukun yang lazim. Mereka biasanya berjalan atas dasar teori perkembangan mistik empat tahap: *saréngat,* menjalankan kewajiban-kewajiban Islam yang lazim; *tarékat* yang berarti teknik mistik yang khusus; *hakékat* yang berarti "kebenaran" atau "kenyataan"; dan *makrifat* yang berarti pengertian. Perumpamaan yang biasa digunakan adalah mencari mutiara, bagi penyelam mutiara, perahu berarti *saréngat,* pekerjaan mendayung yang dilakukannya adalah *tarékat,* mutiaranya sendiri adalah *hakékat* serta pengetahuan yang diperolehnya bahwa ini benar-benar mutiara—kemampuannya membedakan mutiara yang sejati dan palsu—adalah *makrifat,* yang menjadi tujuan seorang penganut mistik.

Metode yang dipakai ialah menghitung biji tasbih. Saya belum pernah mendengar teknik yang lebih hebat dari itu di Mojokuto walaupun menghitung biji tasbih ini selalu dihubungkan dengan puasa dan bergadang. Menghitung biji tasbih ini dilakukan dengan 99 biji

yang diikat dengan tali yang dipisahkan dalam tiga kelompok, masing-masing terdiri atas 33 biji dengan biji putih sebagai penyeling. Penganut mistik memegang tasbihnya di tangan serta memutarnya dan tanpa menggunakan suara, mengulang-ulang kalimat suci seperti *Allahu Akbar* ("Tuhan Maha Besar") sampai 33 kali (tiba pada biji yang putih), kemudian berganti dengan kalimat suci yang lain. Hal yang sama bisa dilakukan tanpa tasbih dengan menghitung tiga hitungan pada tiap jari tangan dan dengan demikian mendapat 30 hitungan dengan kedua belah tangan, lalu menambahnya dengan satu jari lagi supaya menjadi 33.

Sekte mistik semacam ini telah merosot jumlahnya sejak bangkitnya modernisme yang menentangnya dengan keras, tetapi mereka tidak musnah samasekali. Ada satu sekte di desa tempat saya tinggal dan kabarnya ada beberapa lagi di desa-desa pegunungan di sebelah timur. Ada sebuah sekte yang sangat besar dengan anggota yang katanya mencapai 900 orang, sekitar 48 kilometer ke utara dan satu lagi yang baru dibuka di kecamatan sebelah barat pada masa perang. Namun, dibandingkan dengan situasi pada tahun-tahun sebelum bangkitnya modernisme, ketika setidaknya ada selusin *pondok* seperti itu di wilayah Mojokuto, jelas sufisme sudah sangat lemah di Jawa. Salahsatu faktor paling menentukan hilangnya kekuatan sekte-sekte mistik di Jawa adalah pembersihan Mekkah oleh kaum Wahhabi di bawah Ibnu Saud pada 1920-an:

> Ketika saya menanyainya (seorang haji tua, tetapi bukan kiai) tentang kiai sufi yang ada di dekat saya, ia mengatakan bahwa maksud orang ini adalah untuk menanamkan di hati mereka bahwa Tuhan itu ada.... Ia mengatakan bahwa para murid berharap memperoleh berkah sebagai balasan atas kesalehan serta ketundukan mereka kepada sang kiai, sementara kiai itu mengharapkan agar para murid takut dan ta'at sepenuhnya kepadanya. Para murid percaya kalau mereka melakukan dosa, mereka bisa meminta kiai mendo'akan mereka dan kemudian kiai itu akan berdo'a kepada Nabi Muhammad dan Nabi Muhammad akan berdo'a kepada Tuhan. Ia mengatakan bahwa ketika ia pertama kali tiba di Mekkah pada 1921, ada sebuah tempat dengan seonggok batu di tengah kamar dan orang datang ke sana setiap Selasa untuk menghitung tasbih, tetapi ketika kembali ke sana pada 1930, kaum Wahhabi telah datang ke situ di bawah pimpinan Ibnu Saud dan membersihkan mereka semua. Ibnu Saud mengatakan bahwa praktik serta kepercayaan mereka tidak berasal dari Al Qur'an dan Hadis serta menantang mereka untuk membuktikan dalam waktu tiga bulan bahwa hal itu memang berasal

dari Al Qur'an dan Hadis atau menjalani hukuman. Karenanya, mereka meninggalkan Mekkah.

Dari Pondok ke Sekolah: Sistem Pendidikan Santri di Mojokuto

Kemenangan Ibnu Saud memberikan sentakan positif kepada aspek-aspek pembaruan Indonesia lainnya, terutama sekali pada gerakan bersekolah, yang mengalami kemajuan pesat sesudah 1924. Dari semua pembaruan yang diperkenalkan kaum modernis, gagasan tentang sekolah yang dirancang menurut model Barat mungkin merupakan yang paling keras ditentang oleh kaum *kolot* dan yang paling ditolak mentah-mentah; karena dengan memukul sistem *pondok* sekolah-sekolah demikian memukul akar kekuasaan *kiai* yang terdalam. Akan tetapi, waktu, pemuda serta "semangat zaman" berada di pihak kaum modernis. Mereka mampu melemahkan efektivitas tuduhan "kafir" yang biasa dilontarkan *kiai* kepada "sekolah bumiputra" zaman kolonial dan kini dilontarkan terhadap kaum modernis dengan konstruksi yang hati-hati dalam program mereka. Mereka mengusulkan agar sekolah-sekolah itu didirikan menurut model Belanda serta pengajaran Barat, dengan papan tulis, penggaris, buku pelajaran dan semua perlengkapan pendidikan Barat lainnya, tetapi sekolah-sekolah itu harus tetap berada di bawah pengawasan lembaga-lembaga privat Islam. Mereka mendesak agar anak laki-laki maupun perempuan memperoleh pendidikan, tetapi sependapat bahwa sekolah untuk lelaki dan perempuan harus terpisah. Mereka mengajukan perlunya jadwal sekolah yang teratur selama sekian jam sehari, tetapi sependapat untuk menetapkan hari Jum'at dan bukan hari Minggu, sebagai hari libur. Walaupun mereka mendesakkan perlunya pengajaran mata pelajaran modern dengan cara-cara modern, mereka memasukkan Islam sebagai sebuah mata pelajaran modern dan membuatnya menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kurikulum sekolah.

Hasilnya adalah bahwa pada 1953–1954 di Mojokuto, gagasan tentang sekolah, kalau bukan bentuknya, telah masuk hampir ke mana-mana. Orang akan menjumpai beraneka tipe lembaga pendidikan: *pondok* murni yang tidak mengenal kompromi serta tidak memberi ruang kepada teori pendidikan modern; persaudaraan mistik yang tidak peduli kepada ketidaksetujuan umum kepadanya, bahkan dari kalangan

konservatif yang agak lunak sekalipun; *pondok* yang telah memasukkan perkiraan-perkiraan kasar dan siap pakai untuk sekolah model Barat di dalamnya, dimana santri yang lebih tua mengajar berhitung, membaca huruf latin dan sedikit pengetahuan umum kepada santri yang lebih muda; sekolah yang dipimpin oleh kaum konservatif, yang sekalipun sudah mengarah ke pola Barat, masih memperhatikan pelajaran agama dari jenis yang cukup tradisional untuk tiga perempat jam pelajaran; dan sekolah-sekolah modernis dimana agama, sekalipun masih penting, mengambil kurang dari separuh kurikulum dan diajarkan dengan cara yang sama sebagaimana mata pelajaran lainnya.

Pola Pondok di Mojokuto

Sebelum Perang Dunia Kedua, peta bumi Mojokuto penuh dengan titik-titik yang menunjukkan *pondok*, baik besar maupun kecil. Para informan memberikan statistik yang berbeda, tetapi agaknya memang pasti kalau sekitar tahun 1930, setidaknya ada enam *pondok* besar dan banyak pondok kecil di wilayah sekitar Mojokuto; dan tentu, salahsatu yang paling terkenal di seluruh Jawa adalah yang terletak 32 kilometer ke utara. (Hampir semua pemimpin NU dan beberapa pemimpin Masyumi sudah tinggal beberapa lama di pondok ini; pada 1930-an, selalu ada kira-kira 25–30 orang dari Mojokuto yang mondok di sana). Sekarang hanya ada dua *pondok* besar dan 11 pondok yang lebih kecil; pondok besar memiliki sekitar 200–300 murid, sementara yang lebih kecil sekitar 60 murid. Dua *pondok* besar itu, yang satu sejauh hampir satu kilometer sebelah timur kota dan yang lain, yang lebih besar, sejauh sekitar enam kilometer ke barat, memiliki tata-letak yang hampir sama dan menjadi ciri "kampus" *pondok* tradisional; sebuah masjid besar di tengah, dikelilingi oleh enam atau tujuh asrama serta rumah *kiai* agak ke samping.

Asrama itu merupakan sumbangan dari berbagai kalangan umat Islam di seantero Pulau Jawa untuk digunakan oleh anak-anak muda yang berasal dari wilayah yang bersangkutan (walaupun anak dari daerah lain menggunakannya juga kalau masih ada kamar dan ada beberapa asrama "umum"). Di pondok yang lebih besar dari kedua pondok itu, sebagian besar asramanya merupakan sumbangan masyarakat *santri* Jawa Tengah (Banyumas, Cilacap, Solo, Kedu) sehingga konsekuensinya, kebanyakan muridnya berasal dari wilayah-wilayah itu dan bukan dari

Mojokuto. Di pondok yang lebih kecil, asrama dan murid-muridnya sebagian besar berasal dari Jawa Timur, tetapi lagi-lagi bukan dari daerah sekitar Mojokuto, melainkan dari sebelah utara dan timur.

Asrama-asrama itu yang terbaru menelan biaya Rp 10.000 dan selesai dibangun sewaktu saya berada di Mojokuto, dikerjakan oleh para murid *santri* sendiri serta dirancang menurut gaya biara bersahaja dengan beranda di sepanjang bangunan itu dan sederetan bilik-bilik kecil tak berpintu yang terbuka ke arah beranda itu, dimana empat atau lima orang anak tidur bersama berdesak-desakan di atas tikar yang dibentangkan di lantai. Di kedua *pondok* ini dan ternyata juga di kebanyakan pondok lain di Jawa, kebiasaan mencari nafkah sendiri pada umumnya sudah hilang walaupun ada sedikit sisa-sisanya dan sebagian besar *santri* disokong dengan kiriman dari rumah. Namun, semua pekerjaan membersihkan asrama, memasak dan mencuci pakaian masih dikerjakan oleh *santri* itu sendiri (mereka makan kapan saja mereka mau, apakah seorang diri atau dalam kelompok dua atau tiga orang). Organisasi *pondok* sehari-hari diatur sendiri oleh sebuah dewan yang dipilih dari antara mereka sendiri, bebas dari campurtangan *kiai*. Bahkan penerimaan anggota baru atau pengeluaran anggota pun pada umumnya berada di tangan para murid sendiri. Tidaklah mengherankan kalau alasan kaum *kolot* dalam mempertahankan sistem *pondok* terhadap tuduhan kaum modernis bahwa pondok itu kuno, tidak praktis dan tidak sosial, selalu menggunakan dalil bahwa sekalipun tuduhan itu benar, pondok merupakan model yang baik sekali untuk cita-cita yang hendak dicapai oleh seruan perjuangan revolusioner Indonesia—kemerdekaan.

Di kedua *pondok* besar itu, waktu mengaji di masjid (dipimpin oleh *kiai* sendiri atau salah seorang muridnya yang pandai, pondok yang lebih besar memiliki dua *kiai*) adalah antara pukul tujuh sampai dua siang, pukul satu sampai tiga lepas tengah hari, pukul empat sampai lima sore dan pukul delapan sampai 11 malam. Karena shalat lima waktu merupakan tambahan acara, maka jelas setiap orang yang mengikuti semua "pengajian" itu akan mengalami kehidupan keagamaan yang intensif. Dalam praktik sebenarnya, hampir tak seorang pun mengaji sepanjang hari. Orang keluar masuk masjid sesukanya, mengikuti pengajian dan mencatat ulasan-ulasan *kiai* kalau hal itu cocok dengan pendapat mereka atau kalau ia mengulangi sesuatu yang ada hubungannya dengan perhatian utama mereka.

Mata pelajaran yang biasa diajarkan (dibaca dengan terjemahan dan komentar dari *kiai* di sana-sini) adalah *fiqh*, *tasawuf*, *tauhid*, *nahwu*, *falaq*, *akhlak*, *tarikh*, *tafsir* dan *hadis*. *Fiqh* adalah pelajaran tentang hukum agama Islam dan memiliki dua cabang: yang berhubungan dengan pelaksanaan rukun agama—sembahyang, haji, puasa dan sebagainya yang benar; dan yang berhubungan dengan hubungan perorangan—hukum perkawinan, pidana, hukum dagang. *Tasawuf* ("sufisme") merupakan ciri pokok *pondok* mistik karena ia terkait dengan filsafat mistik Islam, dengan "makna agama"; banyak *kiai* ortodoks menganggap berbahaya mengajarkan hal itu, terutama kepada murid-murid yang masih muda karena mata pelajaran itu sulit dan terlalu banyak filsafat atau mistik di kepala anak muda akan cenderung membawa mereka ke ajaran yang sesat. Sekalipun demikian, semua *pondok* di wilayah Mojokuto mengajarkan sekadarnya tentang hal itu. *Tauhid* berhubungan dengan logika Islam dan teologi; *nahwu* dengan tata bahasa Arab. *Falaq* terdiri atas metode astronomi untuk menghitung jadwal waktu sembahyang, penanggalan puasa dan sebagainya. *Akhlak* adalah etika, seringkali digolongkan dalam *tasawuf*. *Tarikh* adalah sejarah Islam. *Tafsir* adalah ulasan keagamaan, baik mengenai Al Qur'an maupun Hadis; dan di bawah *hadis* itu tercakup metode keilmuan mengenai cara menilai validitas *hadis*. *Pondok* yang terkena pengaruh modern kadang-kadang menambahkan pelajaran membaca Al Qur'an dan Hadis. Dari 14 *pondok* di wilayah Mojokuto, sembilan hanya mengajarkan *tasawuf*, *fiqh* dan Qu'ran, sedangkan kedua pondok yang besar memasukkan hampir semua mata pelajaran tersebut di atas. Namun, agak diragukan, kecuali dalam hal seorang murid sangat cerdas, apakah kebanyakan isi dari tiap pelajaran itu, selain dari yang paling umum dan pokok, dapat dipahami oleh para *santri*; walaupun banyak yang belajar melagukan dengan keterampilan yang hebat serta berseni, sebuah bahasa indah yang tidak mereka mengerti artinya.

Kedua *pondok* besar itu kini memiliki sekolah-sekolah yang diajar oleh *santri* yang lebih tua—bukan karena *kiai* menginginkan atau menyetujuinya, tetapi karena para murid sendiri memintanya.

> Kiai Khotib dari Pleset (sebuah desa yang dekat) duduk di sana barang sejenak. Ia memiliki sebuah pondok di tempat tinggalnya di Pleset, tetapi sangat kecil. Setelah ia pergi, H. Zakir berkata: "Ia sangat pintar. Ia adalah satu-satunya kiai yang hafal Al Qur'an dengan sempurna. (Ia juga

duduk di Dewan Pimpinan NU). Akan tetapi, ia sangat *kolot* dan karena itu, kehilangan pengaruh; *pondok*-nya tidak berjalan dengan baik; ia tidak tahu lagi masa depan *pondok*-nya. Masalahnya, ia berpegang mati-matian kepada cara lama—membaca serta menirukan—dan tidak mengajar apa-apa, sementara anak-anak muda sekarang ini tidak mau lagi menerima cara demikian. Anda harus memakai pola sekolah sekarang ini, setidaknya dalam beberapa hal. Bahkan pemuda konservatif tak mau lagi menerima pola *pondok* yang lama dalam bentuk murninya, sehingga kiai Khotib mulai kehilangan pengaruh, walaupun ia sangat pintar". Zakir mengatakan bahwa ia sudah beberapa kali memberitahu Khotib tentang hal ini, tetapi Khotib tetap ingin berpegang teguh pada pola lama.

Kebanyakan *kiai* memiliki cukup kontak dengan kenyataan Jawa modern yang berubah untuk paling sedikit mengizinkan pengajaran menurut model yang agak menyerupai sekolah walaupun bahkan sekolah-sekolah itu agak tidak sempurna dan tidak teratur dalam organisasinya.

(Informan itu menceritakan pengalamannya selama empat tahun tinggal di sebuah *pondok* besar di distrik sebelah selatan Mojokuto, tetapi polanya sama dengan *pondok* yang besar di Mojokuto). Di samping pengajian, ada sekolah agama yang teratur, dimana hanya pelajaran agama diberikan, dengan santri-santri yang lebih tua sebagai pengajar. Orang boleh memilih apakah mau ikut masuk sekolah atau sekadar mengaji, tetapi sekali ia sudah masuk sekolah, ia diharapkan akan terus mengikutinya atau keluar samasekali, tidak keluar-masuk sebagaimana halnya dalam pengajian. Bagi mereka yang mengikuti sekolah, ada diskusi tiap malam tentang pelajaran sebelumnya dan mengenai mata pelajaran yang hendak diajarkan besok paginya. Misalnya, kalau besok mata pelajaran agamanya adalah mengenai *tauhid* dan *fiqh*, orang akan memperbincangkan bagian terakhir dari tiap mata pelajaran itu untuk meluruskan kembali pelajaran yang telah diperoleh sebelumnya. Masalah-masalah yang tidak bisa dipecahkan oleh para murid sendiri (guru yang lebih tua tidak hadir dalam pertemuan demikian) akan ditanyakan kepada guru besok paginya. Sekolah itu berjalan dengan jadwal yang tidak teratur, informasi tentang waktu pelajaran hanya disebarkan dari mulut ke mulut, katakanlah, sehari sebelumnya, kalau akan ada pelajaran di sekolah. Di samping *pondok* (mengaji) dan sekolah (semuanya pelajaran agama), ada juga beberapa pelajaran umum yang diberikan oleh guru-guru yang dipilih dari para santri maupun orang luar yang memiliki keahlian khusus. Pelajaran yang diberikan ketika ia di sana adalah kewarganegaraan, bahasa Inggris, psikologi, pendidikan dan berhitung. Untuk mengikuti semua pelajaran ini, orang harus

membayar Rp 2,50. Akan tetapi, tidak ada kelas yang teratur; orang sekadar mengikuti apa yang diinginkannya dan tak satu pun dari cabang-cabang itu yang terkoordinasi antara satu dengan yang lain.

Madrasah: Sekolah Konservatif di Mojokuto

Bisa dilihat dari uraian yang lalu bahwa gagasan tentang sekolah—lembaga pendidikan yang bertingkat-tingkat, teratur jadwal waktunya dan menekankan isi—telah menembus meskipun menghadapi sikap bermusuhan para *kiai*, titik-titik tergelap *pondok* yang tak bersistem kelas, santai dan menitikberatkan bentuk. Interval berikutnya di sepanjang skala menuju sekolah sekuler diwakili oleh sekolah-sekolah NU yang dijumpai orang sekarang ini di hampir setiap desa yang penduduknya kebanyakan *santri*. Sekolah-sekolah ini, bebas dari ikatan dengan *pondok* atau *kiai*, merupakan kompromi khas NU dengan modernisme dan karenanya, tidak selalu diterima oleh mereka yang sangat konservatif. Walaupun NU merupakan organisasi yang konservatif, haruslah diingat bahwa dalam konteks yang lebih luas usaha-usahanya tertuju kepada pembaruan. Gagasan yang sebenar-benarnya tentang organisasi sekuler umat itu sendiri, meskipun untuk melindungi tradisi, di mata kalangan *kolot* merupakan sebuah gagasan yang radikal; sebagaimana halnya gagasan tentang sekolah, tidak peduli betapa besar corak keagamaannya:

> Siang harinya, saya berbincang dengan Kosin yang tinggal di Jalan Merapi di sebuah rumah yang besar dengan sebuah *langgar* yang bergandengan dengannya. Ia mengatakan bahwa ayahnya yang telah meninggal sejak zaman Belanda adalah seorang pedagang besar tembakau di sini sebelum perang.... Ia adalah seorang *haji* dan salah seorang yang paling kaya di kota. Setiap orang, kata Kosin dengan bangga, mengenal ayahnya. Ayahnya adalah seorang *santri* yang sangat *kolot*, mati-matian menentang Muhammadiyah dan bahkan tidak setuju dengan NU.... Ayahnya buta huruf dan menentang sekolah serta mengirim semua anaknya ke *pondok*. Kosin pergi ke sebuah *pondok* di sebelah timur Mojokuto selama delapan tahun dan tinggal di sana sepanjang waktu itu. *Kiai*-nya masih hidup dan memimpin pondok tersebut sampai sekarang. Kosin melukiskan kehidupan pondok yang biasa—kebanyakan mengaji kitab dan mengingat-ingat maknanya dengan mendengarkan dan mencatat terjemahan *kiai*. Kitab hukum, pewarisan, kehidupan keluarga dan seterusnya, semua dihafal dan maknanya dicatat. Tak

lama kemudian—delapan tahun—NU membuka sekolah di *kauman* di Mojokuto dan Kosin (yang kini anggota Masyumi) belajar di sana beberapa tahun—menentang kehendak bapaknya. Katanya, pada masa itu, tak ada santri *kolot* yang akan mengirimkan anaknya ke sekolah-sekolah negeri; dan sekolah-sekolah yang didirikan oleh organisasi Islam, yang baru saja dimulai, juga tidak diterima dengan baik. Saya bertanya kepadanya, ke mana ia akan mengirimkan anaknya kemudian (sekarang berumur dua tahun) dan ia mengatakan bahwa ada perbedaan pendapat antara dia dan isterinya. Isterinya yang *kolot* menghendaki anaknya dikirim ke *pondok*, dia sendiri, seorang modern ingin mengirim anaknya ke sekolah. Katanya ia tidak tahu bagaimana hasilnya nanti.

Sekolah-sekolah NU disebut *madrasah*, memiliki arti "sekolah agama" yang berbeda dengan *pondok*, paling tidak di Jawa. Ada 11 *madrasah* seperti itu di Kecamatan Mojokuto pada 1952 dengan murid yang dinyatakan berjumlah 1.500 orang, sepertiganya terdiri atas anak perempuan, dengan 37 orang guru, tiga orang di antaranya perempuan (Karena mereka ini seringkali merupakan semacam pengajar sambilan, maka jumlah ini cenderung berubah dari bulan ke bulan). Semuanya, kecuali dua, merupakan sekolah tiga tahun, sedangkan yang dua, sampai dengan kelas lima. (Sekolah Dasar Negeri, disebut *sekolah*, sampai kelas tiga atau enam, tetapi kebanyakan enam tahun). Sebanyak 80% dari kurikulumnya yang disediakan untuk pelajaran agama, diajarkan mirip dengan cara *pondok* lama, tetapi dengan sedikit usaha untuk menjelaskan maknanya, sedangkan 20%-nya disediakan untuk "pengetahuan umum" yang maksudnya adalah membaca dan menulis (huruf latin) serta berhitung sederhana. Sekalipun sekolah-sekolah ini termasuk sekolah NU, sejalan dengan organisasi pusat partai itu yang sangat longgar, sekolah itu sebenarnya bebas dan otonom di bawah arahan para pemimpin yang mengawasinya dan yang tidak meminta atau menerima banyak bantuan atau nasihat dari Dewan Pimpinan NU di kota. Karena sekolah-sekolah itu hampir seluruhnya dibiayai secara lokal, sifat tertutupnya jadi sempurna dan usaha mati-matian para pemimpin kota yang lebih modern untuk meningkatkan standar serta memperbaiki organisasinya selalu menghadapi kesulitan yang biasa.

Dalam usaha menyempurnakan beberapa hal di garis ini, unit NU Mojokuto pada 1953 mendirikan sebuah *mualimin* atau sekolah guru yang direncanakan untuk melatih guru-guru bagi berbagai *madrasah*. Karena murid-muridnya (ada 24 orang pada 1953, dua orang di antaranya

guru) merupakan lulusan sekolah *madrasah*, maka semua muridnya adalah anak-anak desa (tak ada anak perempuan), kebanyakan juga sudah belajar di *pondok* untuk beberapa lama. Sekolah *mualimin* berlangsung selama tiga tahun, separuh agama, separuh pengetahuan umum dan setelah tamat, para lulusannya bisa kembali serta mengajar di *madrasah*. Harapannya jelas, yaitu untuk melatih guru-guru yang lebih modern yang kemudian bisa memperbarui sekolah-sekolah desa "dari dalam" ke arah metode yang lebih "progresif". Ini tentu merupakan metode yang lebih efektif daripada menekan secara langsung para pengawas sekolah yang *kolot*.

Sekolah *mualimin* yang terletak di *kauman* Mojokuto itu mempunyai enam kali 45 menit pelajaran dalam sehari, selama enam hari dalam satu minggu (hari Jum'at libur). Salah seorang dari kedua gurunya ("lulusan" dari lima tahun tinggal di *pondok* markas besar NU di sebelah utara Mojokuto) mengajar semua mata pelajaran agama dan yang lain (lulusan sekolah NU yang cukup modern di kota Semarang) mengajar semua mata pelajaran umum. Pelajaran agama meliputi semua pelajaran tetap khas *pondok—fiqh, tauhid* dan sebagainya, tetapi tidak ada *tasawuf*, karena dianggap "terlalu tinggi"—dengan sedikit penekanan baru pada *akhlak* atau etika, seringkali lebih memiliki kualitas Jawa daripada Islam.

> (Informan adalah juga guru yang bersangkutan). Etika diambil dari kehidupan pada umumnya, dari *hadis* dan dari buku-buku filsafat Islam, seperti misalnya kitab tulisan Ali Fikri, seorang penulis Arab klasik. Pengajaran etika berurusan dengan "kesopanan" (yang dalam bahasa Jawa memiliki arti lebih luas daripada dalam bahasa Inggris—lebih berarti "perilaku yang baik") kepada Tuhan dan manusia. Misalnya, marah atau mengatakan sesuatu dengan cara "keras" kepada seorang adalah salah. Tentang rahasia—kalau orang tahu rahasia seseorang, ia harus menyimpannya untuk diri sendiri. Sebagai contoh, kalau A tahu bahwa B punya utang banyak, ia tidak boleh menceritakannya kepada orang lain. Saya bertanya, "Maksud Anda, kalau A tahu bahwa B akan mencuri, ia tidak boleh berkata apa-apa?" Katanya, tidak demikian; segala sesuatu yang memalukan serta ingin disembunyikan orang, seperti utang dan sebagainya. Kalau seorang pria bertengkar dengan isterinya, maka orang yang mengetahuinya tak boleh menceritakannya kepada orang lain. Ia mengatakan bahwa ada satu hadis tentang ini. Salah seorang sahabat Nabi mengisahkan kepada Nabi bahwa ia hampir saja berzina dengan seorang gadis. Nabi pun berkata kepadanya: "Apa kamu

gila? Mengapa kau ceritakan ini kepadaku? Kau harus merahasiakannya sendiri". Maksudnya, orang tak boleh menyebarkan rahasianya sendiri maupun rahasia orang lain; kalau orang akan melakukan suatu kesalahan, orang harus diam-diam saja. Hal lain yang tak boleh dilakukan adalah menakut-nakuti atau mengejutkan orang—misalnya, mengejutkan orang pada malam hari dengan mengenakan topeng. Guru etika juga mengajarkan agar orang yang memiliki pangan berlebihan harus membaginya kepada mereka yang kekurangan.

Mata pelajaran sekuler yang diajarkan adalah ilmu ukur, aljabar, bahasa Inggris, bahasa Indonesia, pedagogi, pendidikan jasmani, pengetahuan umum, akuntansi dan ilmu bumi. Anggaran keseluruhan untuk sekolah itu adalah sekitar Rp 150 sebulan, dimana Rp 100 merupakan sumbangan dari Dewan Pimpinan NU dan sisanya berasal dari uang sekolah para siswa yang sangat kecil. (Resminya uang sekolah ditetapkan Rp 10,00 sebulan, tetapi karena tak seorang murid pun yang membayar, maka dalam praktik mereka hanya membayar Rp 2,50). Seluruh anggaran digunakan untuk membayar gaji dua orang guru itu; kebutuhan lain—bangku, papan tulis dan persediaan lain—dipenuhi oleh sumbangan tak tetap dari anggota-anggota NU. (Bangunan dan tanahnya disumbangkan kepada NU oleh dua orang *haji* kaya sebelum perang, yang digunakan untuk *madrasah* NU yang pertama di kecamatan itu). Gaji Rp 75 sebulan tidak mencukupi untuk nafkah hidup, tetapi kedua guru itu adalah petani yang memiliki sedikit tanah dan makan siang mereka setiap hari ditanggung oleh Ketua Dewan Sekolah, seorang pengusaha rokok yang cukup kaya. Sesekali saya mengikuti pelajaran sekolah ini dan kutipan dari catatan saya berikut ini akan memberikan gambaran bagaimana kiranya *madrasah* itu.

Saya menjumpai Kholip, guru "pengetahuan umum" pada *mualimin* NU dan menyertai dia duduk di kelas.... Ada 20 orang murid yang hadir, kebanyakan berumur antara 18–20 tahun, beberapa barangkali lebih muda lagi. Karena hanya dua atau tiga orang yang memiliki buku (yang harganya antara lima sampai delapan rupiah per satu buah dan susah didapat). Kholip menggunakan jam pertama untuk menulis teks dari buku pelajaran kata demi kata di papan tulis dan para murid menyalinnya. (Mata pelajarannya adalah ilmu tumbuh-tumbuhan). Nyata sekali ia bosan dengan hal ini, maka pada jam kedua, ia membaca kata demi kata perlahan-lahan, sehingga mereka bisa menyalin dari diktenya, isi buku tentang ilmu hewan (ia sudah membaca sampai halaman 7

sebuah buku yang tebalnya 105 halaman), satu bagian tentang singa laut, sesuatu yang disebut "anjing laut" dan sebagainya. Isinya merupakan deskripsi langsung dari binatang-binatang aneh dan ikan beserta klasifikasinya—tidak ada apa-apa selain itu dan tidak ada gambar. (Buku pelajaran yang mereka gunakan itu adalah buku stensilan dan hanya ada sedikit sekali gambar). Informasi yang tidak fungsional ini tentu kurang dipahami para murid. Beberapa yang mempunyai buku pelajaran tidak mengerjakan apa-apa dan sekadar duduk-duduk saja, terkadang bercakap-cakap pelan dengan murid lainnya; yang lain hanya menyalin, menyalin dan menyalin. Sesudah pelajaran ilmu hewan, guru membacakan serangkaian pertanyaan dari sebuah buku untuk mereka jawab dan setelah itu pelajaran selesai.

Sekolah Agama Modern di Mojokuto

Interval berikutnya pada skala dari *pondok* ke *sekolah* (sekolah sekuler) adalah sekolah lama Sarekat Islam yang kini bekerja di bawah nama Balai Pendidikan dan Pengajaran Islam, tetapi umumnya dikenal dengan BPPI dan biasa disebut sebagai "Sekolah Arab". Ini adalah sebuah sekolah dasar enam tahun dengan 188 murid (uang sekolah Rp 2,50 per bulan) dan lima orang guru yang dipimpin oleh saudara sepupu H. Nazir, pemimpin kawakan SI dan terletak di *kauman* Mojokuto, persis di belakang masjid. Hanya dua orang guru yang merupakan lulusan sekolah guru dan gajinya Rp 60 sebulan. Ini bukan gaji yang cukup untuk hidup, tetapi semua guru itu memiliki sumber pendapatan di luar.

> Ruslam (saudara seorang guru BPPI) mengatakan bahwa kepala sekolah BPPI hanya memperoleh Rp 80 sebulan, sedangkan guru-gurunya Rp 60 dan bahwa mereka itu mengajar karena senang, bukan untuk uang; mereka harus memiliki "semangat yang besar". Ia mengakui bahwa mereka tidak bisa hidup dari itu; katanya, kepala sekolah memiliki sedikit sawah dan para guru kebanyakan adalah anak muda yang masih tinggal bersama orangtua. Muhammadiyah pun dulunya menggunakan cara demikian, tetapi sekarang mereka lebih efisien dalam mengumpulkan uang dan dapat membayar guru-gurunya lebih tinggi walaupun masih jauh di bawah gaji guru sekolah negeri....

Pola pengajarannya serupa dengan sekolah dasar NU, hanya persentase pelajarannya bukan 80% agama dan 20% umum, melainkan 60% umum dan 40% agama. Pengajarannya lebih baik, karena dari 16

anak yang ikut ujian negara, tujuh orang lulus (lulusan madrasah NU bahkan tidak akan berusaha ikut ujian). Karena BPPI merupakan sekolah swasta tertua di Mojokuto dan sebelum revolusi merupakan salahsatu dari tiga sekolah dasar tujuh tahun di kota itu yang mengajarkan mata pelajaran umum dalam bahasa Belanda (kedua sekolah lainnya adalah sekolah swasta non-*santri),* maka ia bukan saja berakar di kalangan umat Islam di Mojokuto, tetapi juga memiliki waktu yang lebih panjang untuk mengembangkan dan menyempurnakan program-programnya. Ia masih dianggap sekolah dasar santri yang sejati.

Namun, karena SI, sekarang PSII, jumlah anggotanya merosot, banyak vitalitas dan semangat masa lalunya sudah hilang serta mengeras menjadi modernisme konservatif, memimpikan kegemilangan masa lalu dan guru-guru muda dalam kelompok itu kebanyakan merasa tidak puas.

> Rasid (seorang guru sekolah itu) mengatakan bahwa ada sedikit ketegangan antara guru-guru sekolah dengan PSII yang sebenarnya, khususnya komisi sekolah (diketuai oleh H. Zakir dan di dalamnya tercakup pemimpin-pemimpin lama) karena komisi itu hampir tak pernah menaruh perhatian terhadap sekolah dan tidak mau kehilangan uang. Bahkan sulit untuk mengajak mereka memperbaiki gedung; dan tentang buku-buku—ya, komisi itu menganggap bahwa tugasnya hanya meliputi gedung serta bangku serta tidak peduli dengan buku-buku, guru dan sebagainya. Pada 1952, tiga dari lima guru berhenti karena partai tidak mau memberi uang sedikit pun kepada sekolah itu. Ia membantah tindakan ini sebagai pemogokan, tetapi mengakui bahwa tindakan ini merupakan ekspresi dari ketidakpuasan mereka. Ia mengatakan bahwa ia sendiri tidak banyak berpartisipasi dalam PSII, karena organisasi itu dimonopoli oleh jago-jago tua; "kelompok muda" tinggal di sekitar sekolah dan sudah tidak begitu peduli dengan PSII...(Rasid berumur sekitar 30 tahun). Ia membandingkan situasi mereka dengan Muhammadiyah, dimana, katanya, komisi sekolah lebih banyak menunjukkan pengertian dan hubungan antara organisasi induk dengan guru-guru sangat baik.[5]

Akan tetapi, guru-guru muda itu tetap memperjuangkan perbaikan sekolah sekalipun mereka frustrasi. (Untuk menghindari tekanan-tekanan setempat, mereka sudah mencoba agar BPPI dibuat independen dan berhubungan langsung dengan bagian sekolah PSII di Jakarta daripada bekerja melalui cabang mereka sendiri, tetapi mereka belum juga berhasil).

Rasid mengatakan bahwa pada tahun ini, para guru telah mengadakan dua pembaruan, keduanya sangat ditentang oleh kaum PSII tua. *Pertama*, sekarang, agama diajarkan dalam bahasa Indonesia dan bukan dalam bahasa Arab seperti yang biasa dilakukan karena anak-anak tidak paham bahasa Arab. Tentu mereka tetap membaca Al Qur'an dalam bahasa Arab, tetapi bahasa pengantar seluruh mata pelajaran sekarang adalah bahasa Indonesia, baik umum maupun agama, bukan bahasa Indonesia pada pelajaran umum dan bahasa Arab pada pelajaran agama seperti sebelumnya. *Kedua*, sekarang BPPI diliburkan pada hari Minggu, bukan hari Jum'at. Ini sangat ditentang, terutama oleh orang-orang Arab, mereka berkata akan menarik anak-anak mereka dari BPPI jika perubahan itu dijalankan. Akan tetapi, perubahan itu tetap berjalan dan mereka tak jadi menarik anak mereka karena mereka tahu tidak ada sekolah lain yang mau menampung mereka. (Sifat kasar anak-anak Arab sudah terkenal sebagai problem perilaku di sekolah Jawa yang atmosfirnya begitu santun. Kecuali BPPI, kebanyakan sekolah tidak mau menerima mereka karena "mereka berkelakuan seperti binatang"). Alasannya, jika libur hari Minggu, anak-anak akan ke gereja dan menjadi anak Kristen. Menurut Rasid, ini terlalu bodoh, tetapi ia mengatakan, memang berat mengubah sesuatu dalam PSII di Mojokuto, karena banyak orang yang terlalu konservatif.

Karena BPPI sudah memenuhi kebutuhan akan sekolah dasar untuk *santri* di kota (juga kebutuhan unsur modernis di desa: dari 188 murid, sekitar 130 berasal dari pedesaan), maka usaha Muhammadiyah diarahkan terutama pada sekolah lanjutan, meskipun ia juga mempunyai sekolah dasar yang pada kenyataannya mengalami kesulitan karena bersaing dengan BPPI.

(Ini adalah salinan dari sebuah laporan pada rapat pengurus sekolah Muhammadiyah yang ditulis oleh anggota lain proyek itu). Pertumbuhan sekolah dasar tampak lesu. Kelas satu ada 10 murid, kelas dua 16, kelas tiga 10, kelas empat 20, kelas lima dan enam tidak ada (keadaan waktu sekolah dibuka kembali setelah revolusi—yakni empat tahun yang lalu). Sekarang kelas satu tidak ada gurunya, padahal di kelas ada beberapa orang murid yang memerlukan seorang guru yang bekerja penuh. Apa yang harus dikerjakan? Secara umum, sekolah itu semakin lama semakin merosot, seluruh muridnya, kecuali 20 orang, berasal dari panti asuhan (Muhammadiyah), mereka ini adalah penghuni yang relatif tetap dan kini sedang tumbuh menjadi dewasa. Namun, apa yang akan dilakukan tahun ini untuk kelas satu? Mereka tidak mau memaksa anak-anak pindah ke sekolah lain. Pertama-tama, ketetapan panti asuhan bersama dengan

> orang yang menaruh anak-anaknya di situ adalah bahwa mereka akan belajar di sekolah Muhammadiyah dan mereka tidak mau mundur dari situ. Akan tetapi, mereka juga tidak mau beberapa anak dari luar ikut menderita demi kebaikan anak-anak yang berasal dari panti asuhan ini.... Begitu pula, tidaklah mungkin menemukan tempat untuk mereka semua di sekolah negeri. Sesungguhnya, mudah untuk memasukkan mereka ke BPPI, tetapi ini berarti pelanggaran atas prinsip mereka karena perbedaan "ideologi" (tujuan), yakni terlalu banyak agama; Muhammadiyah menekankan pendidikan umum, berbeda dengan NU dan PSII yang menekankan agama. Akhirnya, mereka memutuskan untuk tetap meneruskan sekolah itu dan membagi rata guru-gurunya.

Muhammadiyah juga mengelola sebuah taman kanak-kanak untuk anak belum sekolah yang menurut penilaian saya, hampir tak mempunyai karakter keagamaan samasekali. Taman kanak-kanak ini diikuti oleh anak-anak *santri* dan bukan *santri*. Selain itu, Muhammadiyah juga mengelola sebuah sekolah yang betul-betul untuk pengajaran agama, *diniah*, dengan 80 murid yang semuanya perempuan dan tiga orang guru.

> Saya bertanya apa yang diajarkan di *diniah* dan dia (seorang guru di situ) menjawab, khusus agama...karena anak-anak sudah mendapatkan "pelajaran umum" di sekolah Muhammadiyah waktu pagi.... Pelajaran agama telah disusunkan untuknya dalam sebuah buku kecil yang diterbitkan oleh Dewan Pimpinan Pusat Muhammadiyah di Yogyakarta. Aspek-aspek keagamaan yang diajarkan adalah *akhlak*, *fiqh*, hadis dan Al Qur'an. Muhammadiyah menekankan ajarannya pada Al Qur'an agar murid-murid memahami apa yang mereka baca. Bisa membaca dan memahami beberapa halaman lebih baik daripada dapat membaca seluruhnya, tetapi tanpa memahami isinya. Inilah perbedaan yang besar antara Muhammadiyah dengan golongan lain....

Akan tetapi, sekolah lanjutanlah yang dianggap sebagai jantung program Muhammadiyah. Sekolah Menengah Bawah Muhammadiyah sebanding dengan sekolah menengah pertama Amerika, terdiri atas kelas tujuh, delapan dan sembilan. Materi pelajarannya juga sama dengan yang diajarkan di sekolah menengah pertama kita. Ringkasan pembagian 232 jam pada jadwal pelajaran mingguan yang dibuat oleh sembilan guru (dua di antaranya perempuan), memberikan gambaran mengenai ciri kurikulumnya dan menjadi indikasi yang bagus dari keseluruhan kebijakan pendidikan yang diselenggarakan Muhammadiyah:

	Jumlah jam
Bahasa Indonesia (membaca, menulis dan bercakap-cakap dalam bahasa Indonesia)	41
Aljabar	24
Etika agama (yaitu ajaran moral berdasarkan Islam)	21
Ilmu Ukur	19
Bahasa Inggris	18
Sejarah	16
Ilmu Kimia dan Fisika	16
Ilmu Bumi	15
Ilmu Hayat	15
Hitung Dagang	12
Bahasa Jawa (yakni menulis bahasa Jawa yang baik, membaca kesusasteraan tradisional dan lain-lain)	11
Pendidikan Jasmani	10
Bahasa Arab	5
Menulis	5
Menggambar	4

Dedikasi 11% dari kurikulum untuk pelajaran agama (Bahasa Arab dihitung "pelajaran Agama")—dan sebagian besar untuk "pelajaran budi pekerti" yang umum[6]—jauh berbeda, bukan saja dengan penekanan sebesar 80% pada mata pelajaran agama yang bersifat teknis di sekolah-sekolah NU, tetapi juga dengan yang 40% di BPPI yang "modern". Perbedaan ini bukan karena ia lebih merupakan sekolah menengah atas daripada sekolah dasar (meskipun kenyataan bahwa jumlah sekolah menengah atas Muhammadiyah di Jawa jauh lebih besar daripada NU dan PSII, menunjukkan gagasan sekolah yang lebih kuat dalam kelompok Muhammadiyah). Titikberat relatif dari beragam sistem pendidikan itu kurang lebih konstan pada setiap tingkatan sekolah.

Keseluruhan organisasi sekolah itu menjadi bukti adanya jarak antara sekolah dengan *pondok* dan *madrasah*. Enam guru adalah guru tetap dan dapat hidup dengan sederhana dari gaji mereka sebesar Rp 200 sampai Rp 275 sebulan, terutama karena mereka diberi tempat tinggal gratis di perumahan Muhammadiyah atau di rumah kosong milik anggota terkaya organisasi, seorang pemilik toko. Uang sekolah untuk hampir 200 murid adalah Rp 10 sebulan dan Muhammadiyah

menyumbang Rp 600 sebulan untuk anggaran belanja. Enam dari guru-gurunya memiliki ijazah sekolah menengah atas atau lebih tinggi lagi dan yang lainnya berasal dari sekolah agama tingkat lanjut atau sekolah menengah pertama. Jumlah murid yang lulus ujian akhir SMP yang diadakan negara senantiasa meningkat semenjak sekolah itu didirikan setelah perang; bahkan murid-muridnya pada 1954 sanggup memberi kejutan kepada penduduk Mojokuto dengan menjadi yang terbaik dalam pengujian tiga sekolah menengah pertama swasta di kota itu, meskipun dua sekolah yang lain selama ini dianggap lebih unggul secara akademis. (Sebelum perang, Muhammadiyah hanya mempunyai satu sekolah dasar).

Tak seperti sistem NU, sistem sekolah Muhammadiyah sepenuhnya berpolakan sistem sekolah negeri. Usaha Muhammadiyah bukanlah untuk membuat sendiri sistem sekolah Islam yang konsisten dan sempurna, tetapi mengorganisir sistem sekolah swasta yang sejajar dengan sistem nasional serta dapat mengambil keuntungan dari situ. Salahsatu contoh adalah didirikannya sekolah guru Muhammadiyah yang baru, sewaktu saya masih di Mojokuto. Sekolah guru yang lebih rendah (yang melatih guru untuk sekolah dasar) dalam sistem nasional sama dengan sekolah menengah pertama. Bedanya, sekolah guru itu lamanya empat tahun, sedangkan sekolah menengah pertama tiga tahun. Waktu tambahan itu digunakan untuk mata pelajaran pendidikan. Karena terbatasnya tempat di sekolah guru negeri, Muhammadiyah membuka sendiri sekolah guru, hanya terdiri atas kelas empat saja—yakni sebagian besar mata pelajaran pendidikan—untuk menampung tamatan sekolah menengah pertama. Jadi, seorang murid mendapatkan tiga tahun pelajaran umum di sekolah menengah pertama, baik di sekolah negeri ataupun Muhammadiyah dan setahun kursus kejuruan di sekolah guru Muhammadiyah. Pengurus sekolah mengajak seorang *priyayi* yang barangkali merupakan guru paling kompeten dan berdedikasi dalam sistem sekolah negeri untuk mengepalai sekolah yang baru itu—di samping melakukan pekerjaan rutinnya—dimana semua pelajaran dilangsungkan pada sore hari. Karena muridnya hanya 12 orang dan banyaknya persoalan, seperti apakah sekolah itu bisa dilanjutkan pada tahun berikutnya, keberhasilan dari percobaan ini masih penuh tanda tanya. Namun, berdirinya sekolah itu saja adalah tanda adanya imajinasi dan kegigihan Muhammadiyah dalam mencapai tujuannya mendidik kaum *santri* menurut cara yang lebih "Barat".

Contoh lain dari vitalitas program pendidikan Muhammadiyah yang lebih besar adalah usaha—mulanya diusulkan oleh cabang Mojokuto—semua cabang Muhammadiyah di keresidenan itu (enam cabang, masing-masing satu dari keenam kota yang terbesar) untuk membentuk semacam sistem sekolah sedaerah dengan: (1) koordinasi kurikulum dengan persamaan mata pelajaran dan jumlah jam pada masing-masing sekolah, mempermudah pertukaran guru, standardisasi bahan pelajaran dan sebagainya; (2) menjaga keseimbangan standar pada setiap sekolah sehingga seorang murid dapat dengan mudah pindah dari satu sekolah ke sekolah lainnya, tanpa kelasnya harus dinaikkan atau diturunkan; (3) penunjukan seorang "penilik sekolah" untuk meneliti sekolah-sekolah itu dan mengusulkan bagaimana mutu sekolah bisa ditingkatkan dan bagaimana memelihara standar; (4) secara teratur mengadakan pertemuan pengurus sekolah setiap cabang untuk mengkoordinasikan kebijakan; (5) mengadakan "Pekan Pelajar Muhammadiyah" sekali dalam setahun, dimana murid dari seluruh sekolah Muhammadiyah berkumpul dan berolahraga. Memang betul, rencana yang bagus ini hampir tak dilaksanakan waktu saya meninggalkan Mojokuto dan banyak hambatan yang merintangi perwujudan sepenuhnya dari rencana itu. Namun demikian, bahkan adanya konsep itu pun merupakan tanda bahwa pemikiran Muhammadiyah tentang pendidikan berbeda dari organisasi *santri* lainnya.

Cara berpikir yang agak berbeda dalam hal pendidikan ini yang hampir tak ada bedanya dengan mereka yang mengarahkan sistem sekolah negeri sekuler—kecuali bahwa ia memelihara hubungan dengan ideologi Islam—dilihat dari sudutpandang fungsional, mengandung beberapa kelemahan di antara kebaikan-kebaikannya jika dilihat dalam hubungannya dengan konteks *santri* pada umumnya. *Pertama*, meskipun tingkat teknis dari pendidikannya tak diragukan lagi lebih tinggi di sekolah-sekolah Muhammadiyah daripada di sekolah-sekolah NU dan *pondok*, tetapi hal itu dicapai dengan jalan mengizinkan sekulerisasi yang lebih besar dalam kurikulumnya yang pada gilirannya menjadi hambatan untuk menjangkau unsur-unsur konservatif dalam umat seefektif mungkin.

Bahkan anggota Muhammadiyah yang lebih religius pun merasa agak cemas dengan pendidikan agama tidak lengkap yang diberikan di sekolah mereka dan cenderung apologetik serta defensif dalam hal itu. Sekolah Muhammadiyah kurang lebih merupakan titik akhir (*terminus*

ad quem) dalam transformasi *pondok*-menjadi-sekolah, sebuah titik yang tampaknya tak mungkin dilampaui dengan tetap mengklaim memberikan pendidikan *santri* (sekolah guru, pada kenyataannya, hampir sepenuhnya sekuler). Karenanya, sekolah-sekolah itu sangat tidak menarik bagi orang yang menentang pendidikan "kafir", tetapi menyadari kebutuhan dan tuntutan pendidikan gaya Barat sampai tingkat tertentu, mau menerima gagasan sekolah itu asalkan pelajaran agama dalam bentuk tradisionalnya dipertahankan sebagai bagian yang penting darinya. Ada kecenderungan yang menarik dan perlu diperhatikan pada unsur yang lebih progresif di tiap subkelompok dalam umat yang menyekolahkan anak mereka bukan dalam sekolah yang didirikan organisasi mereka sendiri, melainkan di sekolah yang didirikan oleh kelompok lain yang lebih modern. Jadi, para *kiai* kolot memasukkan anaknya ke sekolah NU atau *pondok*; pemimpin NU di kota hampir selalu memasukkan anaknya ke sekolah Muhammadiyah; dan kebanyakan orangtua Muhammadiyah memasukkan anaknya ke sekolah negeri.

Kekurangan *kedua* menurut pikiran saya, merupakan kekurangan fungsional yang lebih serius pada pendekatan Muhammadiyah yang lebih sekuler terhadap pendidikan adalah pandangan yang sejalan dengan hampir semua pemikiran pendidikan di Indonesia, baik swasta maupun negeri—yaitu perhatian yang besar terhadap keuangan serta organisasi dan mengorbankan kesempatan untuk memikirkan secara mendalam kebijakan umum dan filsafat pendidikan. Ada kecenderungan untuk menghabiskan waktu mencoba memancing bantuan dari pemerintah pusat, merencanakan sekolah-sekolah baru dan merombak bentuk-bentuk yang lama sehingga sedikit sekali waktu yang digunakan untuk memikirkan pendidikan macam apa yang paling sesuai dengan konteks Indonesia atau kaum *santri* yang harus mereka bina itu.

Rakhmad (Kepala sekolah menengah atas Muhammadiyah, melaporkan ke sebuah rapat pengurus sekolah) memberikan laporan perjalanannya ke kantor Jawatan Agama di Surabaya. Sejauh yang saya ketahui, keadaan yang sama terjadi di sekolah guru agama maupun sekuler, yakni kekurangan tempat. Sekolah guru agama persis seperti sekolah guru sekuler—pendidikan umum tiga tahun ditambah latihan kejuruan satu tahun—hanya saja pelatihan kejuruan di sekolah guru agama adalah tentang agama, bukan pedagogi. Mereka berpendapat bahwa sekarang dengan menambah sedikit pelajaran agama (dinaikkan menjadi 25%) dan kurikulum diperluas menjadi empat tahun, mereka akan memiliki sekolah

guru agama sendiri dan dapat menarik murid-murid ke sini, barangkali beberapa di antaranya dengan beasiswa dari pemerintah yang akan sangat membantu secara keuangan.... Oleh karena itu, Rakhmad menyarankan mereka agar mengambil langkah demikian. Mereka harus tetap menjaga kelangsungan sekolah menengah atas itu (dan juga sekolah guru sekuler) serta menambah guru agama baru atau minta tambahan mengajar pada guru yang ada. Kemudian, menawarkan kepada murid-murid, siapa yang ingin masuk sekolah menengah atas dan siapa yang ingin masuk sekolah guru agama. Murid sekolah menengah atas akan mendapat ijazah sekolah menengah atas dan murid sekolah guru agama akan mendapat ijazah sekolah guru agama, meskipun semua akan mendapatkan pendidikan dan pelajaran yang sama, hanya murid sekolah menengah atas dapat meniadakan pelajaran agama dan keluar satu tahun lebih dulu. Semua duduk di ruang yang sama dan mendengarkan guru yang sama, hanya sebagian adalah murid sekolah menengah atas dan sebagian lagi murid sekolah guru agama. Hasilnya, jumlah murid bisa bertambah karena mereka dapat menarik dua kelompok murid. (Sekolah menengah atas tak pernah penuh).... Manipulasi nama yang luarbiasa ini benar-benar menggembirakan semua dan H. Ustaz berbicara tentang menulis artikel untuk suratkabar mengenai didirikannya sekolah baru di Mojokuto oleh Muhammadiyah, membacakannya dengan sukacita ("Dalam sebuah pertemuan tanggal 1 Juni di panti asuhan...") dan mereka mendiskusikan sebentar tentang etika dari hal ini, kemudian memutuskan bahwa mungkin mereka harus menyebutnya sebagai "divisi baru". Namun, H. Ustaz berjalan terus dan ketika saya bertemu Ali (ketua pengurus sekolah) pada pagi berikutnya, ia berkata: "Tuan lihat, Muhammadiyah masih terus maju sedikit demi sedikit, kami akan mendirikan sekolah baru"; dan kata Ustaz, sebentar saja Mojokuto akan mempunyai sekolah yang banyak seperti Blitar.... Menumbuhkan dua sekolah, dimana yang satunya tumbuh sebelumnya dengan memanipulasi keruwetan dan spesialisasi yang berlebihan pada sistem pendidikan Indonesia, menurut pandangan saya, tampak biasa sekarang dalam usaha pendidikan di Indonesia secara umum, bukan hanya dalam Muhammadiyah. Di semua pertemuan orang-orang Muhammadiyah yang saya datangi, tidak pernah ada diskusi mengenai problem pendidikan walau satu kali pun. Hal ini membuat jengkel Panji (seorang *priyayi* yang menjadi kepala sekolah guru); katanya, kelompok-kelompok sekolah sekuler pun tak pernah mendiskusikan problem pendidikan. Mereka selalu membicarakan keuangan, manipulasi—seperti malam lalu, atau bagaimana mendapat uang lebih banyak dari suatu kantor pemerintah....

Jadi, meskipun Muhammadiyah tak diragukan lagi merupakan golongan *santri* yang paling berhasil dalam memberikan pendidikan

umum yang memadai kepada umat Islam dan telah membuat (paling tidak di Mojokuto) sebuah usaha swasta yang tak kenal lelah untuk berbuat sesuatu di tingkat lokal dalam menangani masalah sosial yang dihadapi masyarakat Indonesia pada zamannya, kecenderungan mereka untuk meniru sistem sekolah negeri yang dominan dengan segala kekuatan dan kelemahannya menjadikan usaha mereka kurang efektif dibandingkan dengan kalau mereka tidak melakukan hal itu. Lagipula, dengan meniru sekulerisme sekolah negeri, mereka mengurangi daya tarik mereka bagi umat Islam sehingga akibatnya, mereka terjebak di tengah. Tanpa adanya dana untuk menaikkan kualitas pengajaran mereka ke tingkat sekolah negeri, mereka tidak akan mampu menarik murid-murid non-*santri* di perkotaan yang berminat pada pendidikan modern gaya Barat yang memadai dari sekolah-sekolah negeri. Tanpa pengajaran agama yang cukup, mereka cenderung menjauhkan kalangan yang lebih ortodoks di barisan mereka sendiri yang siap berkompromi dengan dunia modern, tetapi belum menyerah kepadanya.

Lagipula, dengan meniru perhatian sekolah negeri terhadap hal-hal yang sebagiannya memang merupakan keharusan dan kurang memperhatikan masalah yang perlu mereka tangani sendiri secara agak lebih mendasar, mereka sejauh ini tidak berhasil mensintesiskan metode pendidikan Barat yang secara intelektual lebih efektif dengan orientasi praktis-keagamaan dari sistem *pondok* yang kuno. Yang terakhir ini, dengan segala kekurangan ideologisnya, justru lebih terintegrasi dengan masyarakat tempat ia tumbuh dan sekurang-kurangnya menanamkan kepada para murid, luhurnya kesederhanaan, arti moral dari keringat yang jujur serta kewajiban hampir seluruh masyarakat tani untuk bekerja sendiri baik di ladang maupun dalam memproduksi barang manufaktur sederhana. Perpaduan demikian bisa memberikan alternatif sejati dari jenis pendidikan yang menghasilkan pegawai kerah-putih bergaya pengacara-terpelajar yang kepadanya sistem sekolah negeri tampaknya berkomitmen dan bukan hanya menjadi jiplakan buruk.

Harus diakui, pertimbangan-pertimbangan ini samasekali tidak dilalaikan oleh pimpinan atas Muhammadiyah. Ketika saya berada di Yogyakarta, Pimpinan Pusat Muhammadiyah bekerjasama dengan Departemen Agama, sedang berusaha mendirikan sebuah sekolah percobaan, dimana para murid akan menggunakan sepertiga dari jam belajarnya untuk belajar agama, sepertiga lagi untuk pelajaran umum dan sepertiga sisanya untuk bekerja di industri kecil mempelajari cara

berniaga atau di pertanian mempelajari teknik pertanian modern. Jika percobaan ini berhasil dan turun sampai ke tingkat Mojokuto, maka versi yang betul-betul telah diperbarui dari tradisi pendidikan terkuat di Indonesia pada akhirnya bisa lahir. Akan tetapi, pada saat ini, belum terlihat tanda-tanda demikian.

Agama di Sekolah Negeri Mojokuto

Tahap terakhir dalam alur *pondok*-menjadi-*sekolah* masih perlu dibicarakan secara singkat, yakni pengajaran agama di sekolah negeri. Ini merupakan inovasi setelah revolusi, hasil tekanan politik partai-partai kaum *santri* terhadap pemerintah nasional. Kelas empat, lima atau enam SD negeri mendapatkan pelajaran agama Islam dalam bentuk sangat sederhana selama dua jam dalam seminggu yang diajarkan oleh dua orang Muhammadiyah dan digaji oleh Departemen Agama untuk tugas ini. Pelajaran ini bebas, tetapi kebanyakan anak-anak tentu saja mengikutinya, sebab sangat tidak sopan bagi orang Jawa untuk menghina guru dengan menarik anak mereka dari pelajaran itu, tak peduli betapapun rendahnya guru itu atau jabatan keagamaan di depan mata mereka. Pelajaran yang diajarkan sangat dasar—bagaimana bersembahyang; sifat-sifat Tuhan; siapakah Nabi dan apa yang dilakukannya; budi-pekerti sederhana, kebanyakan diajarkan dengan memakai cerita anak-anak tentang "pahlawan-pahlawan Islam" di Jawa. Ada kejengkelan yang besar pada golongan bukan *santri* terhadap "serbuan" agama di sekolah-sekolah sekuler itu.

> Ketika saya bertanya kepadanya (seorang perempuan *priyayi*, guru sekolah umum), apa perbedaan sekolah negeri dan swasta, ia mengatakan, pada dasarnya, dalam pengajaran tak ada perbedaan. Bahkan, dalam pengajaran agama hampir sama karena sekarang ada pengajaran agama di sekolah umum. Saya bertanya berapa persen di kelasnya yang ikut pelajaran agama dan ia mengatakan, semua murid mengikutinya. Katanya, banyak orang yang tidak menghendaki anak mereka mengikutinya—sebagai contoh, dia sendiri tidak ingin anaknya ikut dan dia menyebut seorang guru lain yang tidak ingin anaknya ikut. Ini karena pelajaran itu akan mengacaukan pikiran mereka. Nanti, jika anak-anaknya telah tamat sekolah menengah atas, dia sendiri akan mengajar mereka sedikit tentang agama.... Saya bertanya, apakah dia akan mengajar anak-anaknya mengaji dan jawabnya tidak, dia akan mengajar mereka sedikit ucapan berbahasa Arab dengan artinya. Pak

Suryo (suaminya) tidak setuju samasekali kalau mereka diajar agama. Menurut suaminya, mereka harus dibiarkan menemukannya sendiri. Katanya, dia hanya mendiamkan saja persoalan itu.

Catatan:

[1] Jadi, istilah *santri* mempunyai arti luas dan sempit. Dalam arti sempitnya, *santri* adalah "seorang murid dalam sebuah sekolah agama yang disebut *pondok* atau *pesantren*". Kata pesantren itu sendiri diambil dari akar kata *santri*, sehingga secara harfiah berarti "tempat untuk para *santri*". Dalam arti luas dan lebih umum, istilah *santri* merujuk kepada bagian penduduk Jawa yang memeluk Islam secara benar-benar bersembahyang, pergi ke masjid pada hari Jum'at dan seterusnya.

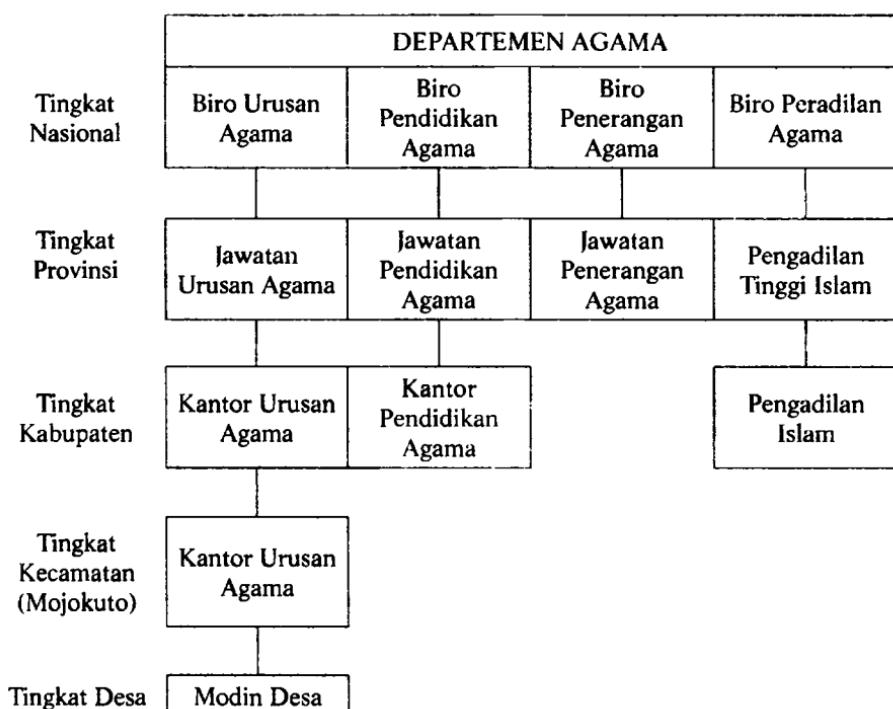
[2] *Pondok* biasanya dinyatakan sebagai "milik Tuhan" menurut hukum Islam tentang *wakaf.*

[3] Bahwa kebanyakan jama'ah haji sebenarnya memperoleh pengertian tentang ortodoksi dari pengalaman mereka di *pondok-pondok* Jawa dan pengalaman masa kanak-kanak mereka di sekitar *langgar* di Jawa, sementara di Mekkah hanya berlaku sebagai seorang turis dan tidak sebagai pelajar dan bahwa kebanyakan jama'ah haji kembali sebagai *haji* saja dan tidak menjadi *kiai*—memperoleh kehormatan semata-mata karena sudah pergi haji, tetapi bukan karena ilmu dan pengetahuan mereka tentang agama—memang benar, tetapi ada juga yang melakukan lebih dari itu.

[4] Kaum perempuan, sekalipun tidak memakai cadar dan tidak dipisahkan, adalah peserta marjinal dalam kehidupan beragama: mereka hanya melakukan shalat, mengenakan kerudung di luar dan mengikuti tuntunan suami dalam beragama.

[5] Harus diingat bahwa sampai tingkat tertentu, keadaan di Mojokuto bersifat khusus sehingga komentar mengenai cabang-cabang organisasi nasional di Mojokuto sebaiknya tidak dianggap sebagai ciri umum, kecuali dalam arti yang agak luas, dari organisasi-organisasi ini di seluruh Jawa atau di tingkat nasional. Di kota lain, misalnya, orang mungkin menjumpai PSII lebih aktif daripada Muhammadiyah, tergantung kepada beberapa hal yang bersifat kebetulan, seperti kepemimpinan setempat, sejarah dan sebagainya. Perbedaan umum yang saya buat mengenai *kolot* dan *modern* akan tetap berlaku, saya kira, di mana pun juga di Jawa, tetapi detail dari pelembagaan mereka tentu saja akan sangat berbeda.

[6] Ketika saya bertanya kepada lelaki yang mengajar hal ini untuk beberapa contoh dari pelajaran yang disampaikannya, ia memberikan ungkapan-ungkapan seperti "Jangan minum ketika berdiri" dan "Jangan pernah memasuki rumah seseorang tanpa mendapatkan izin terlebih dulu". Ia juga mengajar signifikansi moral dari ayat-ayat Al Qur'an dan *hadis* terpilih.

BAB 15

Tata Laksana Hukum Islam: Islam dan Negara di Mojokuto

Hukum Islam (*sara'*) adalah, dalam kata-kata Gibb,[1] jiwa yang sebenar-benarnya dari kebudayaan Islam; lewat hukumlah perintah-perintah Tuhan yang diberikan dalam Al Qur'an diterjemahkan menjadi rumusan yang konkret untuk perbuatan sekuler. Jadi, di satu sisi tidak ada perbuatan yang benar-benar sekuler bagi seorang muslim sejati sebagaimana (seperti yang akan kita lihat nanti) tidak ada pertentangan antara "Negara" dan "Gereja". Segala aspek kehidupan tercakup dalam kekuasaan hukum dan, karena hukum itu suci, maka segala aspek kehidupan secara teori adalah suci. Inilah arti teokrasi yang sebenarnya menurut Islam: penerimaan tanpa syarat oleh umat terhadap perintah hukum sebagai ikatan kehidupan sehari-hari "dalam segala segi dan aktivitasnya".[2]

Sejak mangkatnya Muhammad dan penggantinya yang terdekat, teokrasi seperti itu di mana-mana terbukti mungkin dilaksanakan hanya dalam garis besarnya saja. Di mana-mana, hukum Islam harus berkompromi dengan adat setempat. Di mana-mana, ulama dan hakim yang saleh harus berusaha memperluas hukum suci itu ke keseluruhan kehidupan sekuler sebuah masyarakat, mendirikan *Darul Islam*, "tempat kediaman Islam". Dan di mana-mana, usaha itu ditolak oleh yang kurang saleh. Jadi, tata laksana hukum selalu merupakan pusat perhatian praktis dari para pemimpin negara Islam. Demikian juga halnya di Indonesia, di mana kompromi yang harus dilakukan oleh hukum suci dengan adat yang telah berakar barangkali lebih besar daripada di beberapa negara Islam yang lain. Maka kita temui di Mojokuto, bentuk sosial yang ketiga—di samping sistem partai dan jaringan sekolah Islam—dimana orientasi keagamaan *santri* melekat: birokrasi keagamaan.

Organisasi Umum Departemen Agama

Istilah "birokrasi keagamaan" yang saya gunakan di sini merujuk pada Departemen Agama[3] dan biro-biro serta jawatan di bawahnya yang melaksanakan semua peraturan pemerintah mengenai agama. Meskipun ada seksi Protestan, Katolik dan "Agama Lain", maksud dan tujuan Departemen Agama adalah mengurus kaum *santri*, dari atas sampai bawah. Sebuah bagan organisasi yang sangat disederhanakan dari Departemen itu tampak sebagai berikut:[4]

Mengenai tingkat nasional, provinsi dan kabupaten, tidak banyak yang perlu dibicarakan di sini. Menteri Agama di semua kabinet adalah anggota Masyumi atau Nahdatul Ulama[5] dan hampir seluruh kantor birokrasi itu diduduki oleh anggota kedua partai ini, ditambah beberapa orang yang tersebar di sana sini dari partai *santri* kecil seperti Partai Sarekat Islam Indonesia (PSII). Salahsatu fungsi informal paling penting Departemen adalah memberi pekerjaan kepada orang-orang Islam yang layak mendapatkannya, fungsi yang sangat berharga dipandang dari segi patronase para pemimpin partai *santri* yang tengah membangun mesin lokal.

Biro Urusan Agama adalah yang paling besar serta paling penting dari keempat biro dan satu-satunya yang memiliki cabang sampai di tingkat Mojokuto. Di samping tata laksana teknis departemen secara keseluruhan, seperti anggaran belanja, pengaturan alat-alat kantor dan lain-lain, Biro Urusan Agama mengurus pelaksanaan hukum perkawinan dan perceraian serta hukum yang berhubungan dengan pengadaan dan pemeliharaan lembaga keagamaan (*wakaf*); mendaftarkan dan melaporkan keadaan masjid swasta serta memeriksa keuangannya;[6] penyelenggaraan haji yang sekarang sepenuhnya ditangani pemerintah; dan mengumpulkan berbagai macam statistik, seperti jumlah sekolah agama, guru, murid, jumlah pengkhitan yang terdaftar dan sebagainya. Protestan, Katolik Roma dan "Agama-Agama Lain" berada di bawah biro ini, tetapi, terkecuali di daerah yang penduduknya banyak memeluk agama Kristen dan "Hindu-Buddha" Bali, kantor-kantor demikian terbatas pada tingkat pusat. (Keengganan orang-orang Kristen dicampuri urusannya oleh pemerintah yang hampir seluruhnya orang Islam, mengurangi fungsi departemen itu dalam hubungannya dengan mereka hanya sampai kepada menghitung jumlah gereja, mencatat perkawinan orang Kristen dan sekali-sekali mencetak brosur mengenai agama Kristen untuk menunjukkan bahwa departemen itu adalah "untuk semua agama, tidak hanya Islam saja").

Jawatan Pendidikan Agama terkait dengan pemberian pelajaran agama di sekolah-sekolah negeri; memberi subsidi kepada sekolah-sekolah agama swasta; menyelenggarakan sekolah agama negeri seperti Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri di Yogyakarta serta beberapa sekolah negeri untuk hakim agama dan guru agama; mempersiapkan guru agama serta imam untuk lembaga pemasyarakatan, tentara, asrama polisi dan semacamnya; mencetak serta membagikan buku pelajaran agama, termasuk terjemahan buku-buku asing. Jawatan Penerangan Agama berhubungan dengan penyebaran pamflet, brosur, poster dan sebagainya mengenai Islam dan mempersiapkan khotbah terjemahan untuk digunakan di masjid-masjid setempat kalau para pengurus masjid itu membutuhkannya. Jawatan Peradilan Agama mengatur pengadilan agama yang fungsinya memberikan fatwa kepada mereka yang memintanya mengenai hal-hal sulit dalam hukum Islam—seringkali berpusat pada soal warisan[7]—dan memberikan izin cerai kepada perempuan yang mengadu karena ditinggalkan suami atau diperlakukan buruk, menurut syarat-syarat yang membolehkan perceraian untuk alasan seperti itu, termuat dalam setiap perjanjian perkawinan.

Organisasi Lokal Departemen Agama

Dalam ibukota kecamatan seperti Mojokuto, dimana hanya ada satu Kantor Urusan Agama, (yang umum disebut KUA atau Kenaiban, dari kata *naib,* pejabat kepala kantor itu), fungsi apa pun dari ketiga jawatan lainnya yang harus dilaksanakan pada tahap itu disalurkan melalui KUA atau lebih lazim dikerjakan langsung oleh kantor kabupaten atau provinsi. Jadi, guru agama di sekolah-sekolah negeri diawasi oleh Kantor Jawatan Pendidikan Agama Kabupaten di Bragang, ibukota kabupaten dan oleh satu-satunya ahli agama yang terpelajar di wilayah itu—seorang pemimpin Masyumi—yang mempersiapkan khotbah Jum'at untuk disebarkan oleh pemerintah secara resmi langsung dari Kantor Penerangan Agama di Surabaya. Tentang fatwa hukum, itu akan diberikan oleh *naib* setempat bila ia mampu, dimana ia mungkin tidak mampu kalau perkaranya sulit sekali dan kalau ia tidak mampu, ia akan menyarankan para pemohon untuk pergi ke Pengadilan Agama Islam di Bragang.

Kepala KUA setempat adalah *naib.* Dalam tatanan baru mestinya ada seorang "Kapala Kantor Urusan Agama" di atas *naib* sehingga orang Kristen tak bisa mengatakan bahwa kantor itu seluruhnya untuk urusan orang Islam. Akan tetapi, di Mojokuto (dan saya bayangkan di mana pun juga di tingkat kecamatan), hal ini belum dilembagakan dan *naib* mengepalai kantor itu sebagaimana biasanya menurut tradisi. Tugas utamanya meliputi pengarahan umum dari kantor itu serta pengaturan perkawinan dan perceraian. Ia dibantu oleh staf yang terdiri atas *khotib,* tugas khususnya memberikan keterangan mengenai hukum Islam kepada orang-orang Islam; *imam* yang memimpin ibadah di masjid Mojokuto dan pada umumnya berurusan dengan upacara-upacara agama; *mukadin,* membantu *imam* dan memanggil umat bersembahyang dari menara masjid; *merbot,* membersihkan masjid, kantor dan sebagainya; serta *ketib,* juru tulis kantor. Sebenarnya bagan organisasi itu lebih bersifat teoretis daripada menggambarkan keadaan yang sebenarnya walaupun semua tugas terangkum di dalamnya. Di Mojokuto, semua pegawai (kecuali *merbot,* yang semata-mata hanya seorang pesuruh) melakukan semua pekerjaan kantor tanpa pembagian kerja yang jelas di antara mereka, kecuali untuk fungsi eksekutif umum dari *naib.*

Perkawinan dan Perceraian

Secara ideal, dari sudutpandang seorang santri, KUA harus berurusan dengan pelaksanaan seluruh hukum Islam. Namun, dalam kenyataannya ia terbatas pada hal-hal di sekitar perkawinan, talak dan rujuk. Menurut hukum Islam, seorang laki-laki yang hendak menceraikan isterinya harus mengucapkan lafal *talak*: "*Kowé kok-talak*" ("Kamu saya ceraikan"). Apabila ia mengucapkan *talak* hanya sekali saja, ia boleh berubah pikiran kapan saja dalam jangka waktu tiga kali menstruasi dan mengambil isterinya kembali, sebuah proses yang disebut *rujuk*. Sesudah itu, ia hanya memiliki dua talak lagi. Ia boleh saja, katakanlah, 10 tahun kemudian, menceraikan isterinya lagi dan kemudian mengawininya lagi dalam periode tiga kali menstruasi. Kalau sesudah salahsatu dari *talak* yang dua itu jatuh, ia tidak rujuk dengan isterinya dalam masa tiga kali menstruasi, maka perceraian benar-benar berlaku; orang itu tak bisa lagi mengawini isterinya kecuali jika perempuan itu telah menikah dan diceraikan oleh orang lain. Begitu pula sesudah *talak* ketiga (yakni sesudah dua kali *rujuk*), pasangan itu tidak bisa lagi *rujuk* kecuali jika si wanita telah menikah dan diceraikan oleh orang lain dalam masa antara itu. Seorang laki-laki, terutama ketika sangat marah kepada isterinya, boleh menjatuhkan tiga *talak* sekaligus, yang menyebabkan ia tak bisa *rujuk* lagi. Namun, *naib* biasanya berusaha menghalang-halangi praktik yang terakhir ini sebagai tergesa-gesa dan tak beralasan. Tata laksana semua ini dan hukum perkawinan mungkin mengambil 80% dari waktu kerja pegawai-pegawai KUA di Mojokuto.

Yayasan Keagamaan dan Naik Haji

Waktu kerja para pegawai yang 20% lagi digunakan untuk mengumpulkan berbagai statistik mengenai umat, mengurus masjid di Mojokuto, memberi kursus kepada *modin-modin* desa (kursus itu diselenggarakan tiap hari Kamis pagi di Kenaiban untuk pejabat-pejabat kegamaan desa ini, dengan pelajaran yang sebagian besar terkait dengan tugas mereka serta berbagai hal yang mendasar dalam hukum Islam), mengatur yayasan keagamaan dan sampai tingkat tertentu, mengurus ibadah haji.

Sebuah yayasan keagamaan disebut *wakaf*. Ia bisa terdiri atas hampir semua hal yang berharga—rumah, tanah, bangunan, sawah.

Wakaf biasanya diberikan oleh donor kepada *kiai* setempat atau kadang-kadang kepada *naib* yang dengan demikian menjadi pelaksana (*najir*), tetapi bukan pemilik karena pemberian itu dianggap milik Tuhan. *Wakaf* tidak kena pajak, tetapi pemerintah menghendaki agar semua hasil *wakaf*—misalnya, kelapa yang berasal dari kebun *wakaf*—dicatat oleh kantor *naib*, begitu pula dengan semua pengeluaran untuk memperbaiki gedung dan semacamnya, untuk mencegah penyalahgunaan *wakaf* oleh *najir* yang tidak jujur. *Najir* mengangkat penggantinya sendiri sebelum ia meninggal. Beberapa masjid, *langgar*, *madrasah*, *pondok* dan sekolah-sekolah Islam di wilayah itu adalah *wakaf*, beberapa dengan *wakaf* sawah untuk membantu pembiayaan. *Wakaf* yang luas dan ekstensif yang mencapai ribuan meter persegi atau berjumlah besar dalam nilai uangnya tidak ada di sekitar Mojokuto. Walaupun pengawasan *naib* terhadapnya lebih bersifat teoretis daripada nyata, tak terlihat adanya penyalahgunaan sistem itu sebagaimana terjadi di beberapa negara Islam lainnya.

Untuk sebagian besar, pengorganisasian ibadah haji ditangani langsung dari kantor kabupaten, sementara Kenaiban hanya mengurus statistik mengenai jumlah *haji*,[8] memberikan keterangan mengenai prosesnya dan sebagainya. Ibadah haji diatur dengan cermat dari awal sampai akhir oleh Departemen Agama. Calon haji hanya membayar persekot (Rp 7.300 pada 1954) ke departemen itu yang mengurus segala sesuatunya termasuk karcis kapal dan sewa kamar di Mekkah, bahkan pemberian uang saku kepadanya karena seluruh perjalanan yang tiga bulan itu direncanakan secara terperinci oleh pemerintah. Diperlukannya pengaturan ini sampai tingkat tertentu tampak dari deskripsi seorang informan *haji* tua yang disampaikan kepada saya, tentang situasi yang terjadi pada masa Belanda.

> Ia mengatakan bahwa ada banyak calo tiket, baik orang Arab maupun Jawa, yang sering menipu orang. Mereka menjual tiket kapal kepada petani yang akan pergi naik haji dan mengambil untung besar darinya. Kalau harga tiket kapal itu Rp 550, maka mereka akan mengatakan kepada petani itu bahwa harganya adalah Rp 575; dan karena petani itu tidak tahu apa-apa, ia sepenuhnya bergantung pada belaskasihan calo yang tak jujur itu. Celakanya lagi, sekali petani itu berada di bawah kekuasaan calo seperti ini, calo itu akan terus memerasnya untuk memperoleh tambahan uang lagi. Jadi, bilamana calon haji itu tiba di Surabaya, ia mungkin menemukan bahwa ia harus membayar lima

rupiah untuk ongkos menginap semalam di sana sampai kapalnya berangkat, seringkali baru kira-kira sebulan kemudian, karena calo itu telah mengelabuinya mengenai tanggal keberangkatannya. (Abang pemilik warung pojok harus menunggu kapal selama 26 hari di Surabaya, kata pemilik warung itu kepada saya dan hampir kehabisan bekal). Kemudian ia harus membayar lima rupiah lagi untuk berbagai jasa ketika bongkar sauh, satu rupiah untuk ongkos bus sampai ke dok dan sebagainya. Setiap kali koper itu pindah atau disimpan, calo itu menguras lagi beberapa rupiah yang telah begitu lama ditabung. Penipuan lain yang dilakukan oleh calo adalah menjual waktu. Seorang calon haji, misalnya, memberi Rp 500 kepada seorang calo untuk perjalanan itu dan calo itu akan membeli sebuah tiket kapal yang akan berangkat dalam waktu dua minggu. Namun, ia akan menyimpan tiket itu dan tidak memberitahu si calon haji bahwa ia sudah mendapat tiket. Ia akan mengatakan bahwa ia masih mencarinya. Apa yang sebenarnya dicarinya adalah seorang yang lebih kaya yang mau membayar lebih untuk tiket itu agar ia mendapat kapal yang mau segera berangkat. Calo itu kemudian menjual tiket tersebut kepada orang yang lebih mampu dengan harga Rp 550 dan membeli tiket kapal yang akan berlayar sebulan atau dua bulan lagi. Tindakan itu kemudian diulangi lagi, sementara haji miskin di desa menunggu dengan tidak sabar dan terus-menerus dikelabui oleh calo itu bahwa waktunya tak akan lama lagi. Sesudah sekitar enam bulan, haji itu akhirnya akan mendapatkan tiketnya, tetapi setelah memberi modal bebas kepada calo itu selama enam bulan. Setelah ia tiba di kapal, kesulitannya belum juga berakhir, karena di sana ia akan bertemu dengan lebih banyak calo lagi yang mencoba menjual kepadanya tempat menumpang di Mekkah, ziarah ke Madinah dan sebagainya.

Karena sejak kemerdekaan Indonesia sangat kekurangan devisa, maka jumlah orang yang diperbolehkan melakukan ibadah haji dibatasi secara drastis pada beberapa tahun terakhir. (Jatah untuk kabupaten yang membawahi Mojokuto hanya 37 orang pada 1954). Seorang calon haji harus terlebih dulu meyakinkan kepala desa bahwa keluarganya tidak akan terlantar secara ekonomis ataupun yang lain-lain kalau ia pergi ke Mekkah. Ia kemudian harus memeriksakan keadaan fisiknya dan menempuh ujian lisan atau tertulis mengenai agama dan soal-soal Indonesia, (misalnya: "Siapa yang boleh naik haji?" "Orang Islam yang tidak gila, bukan budak belian atau anak-anak". "Apa yang terjadi pada 17 Agustus 1945?" "Kemerdekaan Indonesia diproklamasikan".) Orang-orang yang kemudian diperbolehkan naik haji diputuskan dalam undian dari antara mereka yang memenuhi syarat. Hanya mereka yang mendaftar kembali dari tahun yang lampau yang diberi prioritas.

Sebenarnya, pembatasan jumlah *haji* tidak begitu dirasakan sebagai kesulitan oleh umat karena ibadah itu tidak lagi populer sebagaimana sebelumnya. Di kota-kota, minat melakukan perjalanan ke tanah suci praktis sudah mengendor. Tak ada seorang haji pun dari kota Mojokuto sejak 1930 dan tiap tahun sesudah perang, semua permohonan di distrik itu selalu berasal dari daerah pedesaan. Ketika saya menanyai orang-orang mengapa perhatian untuk naik haji sudah menghilang, mereka biasanya mengatakan bahwa orang tak lagi merasa perlu ke Mekkah untuk memahami Islam karena ada banyak sekolah yang baik untuk itu di Indonesia; bahwa orang kota lebih suka menanamkan kembali uang yang mereka tabung ke dalam usaha mereka daripada "membuangnya" untuk keperluan perjalanan ke Timur Tengah; dan bagaimanapun juga, naik haji tidak lagi merupakan hal yang begitu istimewa.

> (Informan itu naik haji pada akhir1920-an). Ketika ia masih kanak-kanak, hanya ada kurang lebih 15 orang haji di sini dan mereka sangat dihormati, masing-masing biasanya mempunyai 100 atau 200 pengikut. Namun, sementara waktu berlalu, makin banyak orang naik haji dan ini menurunkan rasa kagum kepada para haji karena mereka tak lagi luarbiasa. Sebelumnya, haji merupakan satu-satunya orang desa yang pernah pergi ke luar negeri dan melihat dunia, tetapi dewasa ini kita dapat pergi ke Surabaya hanya dalam waktu dua jam dengan mobil. Jadi, hal itu tidak lagi begitu luarbiasa.

Propaganda Keagamaan dan Pejabat Keagamaan Desa

Selain tugas-tugas administratif, pegawai Kenaiban juga ditugaskan memberi penerangan kepada massa pedesaan tentang dasar-dasar Islam dan tentang apa yang sedang diusahakan oleh Departemen Agama, tugas yang mereka laksanakan dengan berkeliling ke desa-desa di wilayah kecamatan itu untuk memberikan ceramah mengenai hal-hal terkait dengan tugas kantor itu.

> Haji Arifin (khotib, berpidato di sebuah desa dekat kota) berbicara mengenai perkawinan dan perceraian. Ia mengatakan bahwa KUA berkeinginan "memperbaiki perkawinan" dewasa ini. Ia mengatakan, perkawinan merupakan masalah yang penting untuk Indonesia yang sedang membangun diri menjadi negara kelas satu. Perceraian, katanya, buruk bagi perempuan dan anak-anak pada khususnya karena merekalah yang sesungguhnya menderita, tumbuh tanpa pemeliharaan, tak

terdidik, semua ini terjadi pada saat Indonesia sedang membangun negaranya. Ia mengutip beberapa ayat berbahasa Arab dari Al Qur'an dan menerjemahkannya untuk menunjukkan bahwa Tuhan tidak menyukai perceraian yang serampangan; dan menurutnya, sejalan dengan ini, KUA sedang berusaha keras untuk membina perkawinan yang benar-benar merupakan "pernikahan sejati" yang abadi. Ia mengatakan bahwa mereka telah memperoleh beberapa kemajuan, tetapi keadaan masih buruk. Tahun lalu, sebelum mereka memulai propaganda ini, ada 800 perceraian dari tiap 1.000 perkawinan dan sekarang angka itu telah turun menjadi 500 dari 1.000. (Angka ini dilebih-lebihkan, tetapi hanya sedikit: tingkat perceraian di Jawa sangat tinggi). Jelas kita memerlukan lebih banyak diplomasi dalam perkawinan, katanya dan orang yang akan menikah harus benar-benar menginginkannya.... Agaknya ia mempersalahkan semua kegagalan perkawinan (barangkali karena ia berbicara di depan hadirin yang semuanya pria) pada laki-laki yang tidak tahu kewajiban dan seterusnya.... Ia memberikan beberapa contoh tentang kelalaian kaum pria yang diambil dari pengalamannya dalam Kenaiban sebagai hal-hal yang harus dihindari. *Pertama* adalah tentang seorang pria yang pergi menonton bioskop selagi isterinya melahirkan. Katanya, inilah caranya cinta menghilang. *Kedua,* tentang laki-laki yang tak mau membantu pekerjaan isterinya yang terlampau berat. Kalau pekerjaan isteri terlalu berat, hal ini bisa mengakibatkan perceraian; dan laki-laki tak boleh punya anggapan yang terlalu ketat mengenai apa yang benar-benar merupakan tugasnya dan apa yang merupakan tugas isterinya, tetapi harus membantu isterinya kalau isterinya kewalahan. *Ketiga* adalah mengenai seorang laki-laki di dusun yang menjual panennya, tetapi tidak membawa pulang uangnya, lalu membeli sarung untuk dirinya sendiri yang menyebabkan isterinya marah karena ia tidak berembug dulu dengannya.... Kemudian, ia melanjutkan dengan pendaftaran perkawinan dalam KUA. Ia menyebut nomor UU nasional yang terkait dengan hal ini dan mengatakan bahwa karena Indonesia akan menjadi negara hukum, maka rakyat harus ta'at kepada UU. Hanya dua agama yang sudah diterima oleh Departemen Agama, yaitu Islam dan Kristen; yang lain belum diakui. Kalau sebuah perkawinan tidak dicatat di KUA, pasangan itu hidup bersama dalam dosa; begitu pula, perkawinan yang hanya berdasarkan persetujuan kehendak ("Saya mau"—"Saya juga mau") dianggap berdosa. Ketiadaan pendaftaran mengarah kepada hal-hal lain, seperti misalnya, seorang laki-laki mempunyai banyak isteri di berbagai tempat karena tak ada jalan untuk memeriksanya. Siapa yang jadi korban? Kaum perempuan kita.

Akan tetapi, mediasi utama kepentingan Departemen Agama ke desa-desa dilakukan oleh *modin. Modin* dipilih untuk seumur hidup oleh sesama warga desa. (Untuk memenuhi syarat pencalonan, ia wajib

menempuh ujian sederhana mengenai hukum Islam dan harus melek huruf). Ia sesungguhnya tunduk di bawah dua departemen sekaligus: Departemen Dalam Negeri, sebagai pegawai desa dan Departemen Agama, sebagai pejabat keagamaan desa (Bisa saja ada lebih dari satu orang *modin* di sebuah desa atau seorang *modin* kepala dengan beberapa asisten). Tugas-tugas keagamaannya ada 12 macam: (1) mempersiapkan mayat untuk pemakaman dan menasihati keluarga yang ditinggalkan mengenai tatacara pemakaman; (2) menjaga agar pekuburan tetap rapi (pembersihan sebenarnya dilakukan oleh seorang kuli yang memperoleh sumbangan sekadarnya dari keluarga yang saudaranya dikuburkan di sana); (3) melayani orang yang bermaksud menikah untuk dibawa ke Kenaiban setelah memeriksa bahwa segala sesuatunya memenuhi syarat—bahwa gadis itu mempunyai *wali* yang sah, bahwa laki-laki itu tidak dalam keadaan beristeri dan sebagainya; (4) melakukan tugas-tugas serupa dalam hal perceraian dan (5) perkawinan ulang; (6) memberikan fatwa mengenai waris menurut hukum Islam (walaupun biasanya ia mencoba membuat mereka memecahkan perbedaan pendapat dengan hukum adat untuk mencegah pelanggaran terbuka dan kalau tidak berhasil, menyerahkannya kepada *naib*); (7) melaksanakan penyembelihan sapi, kambing atau domba yang harus dilaporkannya kepada camat sesudah memeriksa dagingnya[9] (karena orang tidak mau ta'at dan tidak ada sanksi terhadap pelanggaran aturan yang mengharuskan kambing dan domba dipotong oleh *modin*, lagipula hampir semua sapi dan kerbau dipotong di tempat pemotongan hewan di kota, maka tugas ini tidak begitu penting bagi *modin* biasa); (8) berdo'a dalam *slametan* apabila diminta melakukannya; (9) memberi nasihat dan hiburan kepada orang yang baru kehilangan saudaranya yang meninggal; (10) memastikan zakat dikumpulkan dengan cara yang benar dan tidak digelapkan (tidak melakukan pengumpulannya sendiri, tetapi hanya memeriksa organisasi yang melakukannya—paling tidak secara teori); (11) menjawab serangan terhadap Islam dan mempertahankannya dari kritik kaum kafir; (12) memberikan teladan kepada orang desa dengan jalan melakukan sendiri kewajiban agama dan sosial yang diajarkan Islam dengan benar dan lengkap. *Modin* yang sudah sewajarnya dewasa ini cenderung merupakan pemimpin partai politik ataupun pemimpin keagamaan tradisional, menjadi penghubung utama hampir semua orang *abangan* dan banyak *santri* yang kurang terpelajar dengan hukum Islam, sehingga kekuasaan mereka cukup besar. Mereka

ini dibayar, seperti halnya semua pejabat desa, dengan sawah *bengkok* yang lalu mereka garap sendiri.

Departemen Agama dan Partai Politik Santri

Dua masalah yang sedikit lebih umum memerlukan pembahasan dalam hubungannya dengan birokrasi keagamaan: *pertama*, hubungan antara birokrasi dengan struktur partai bersayap dua sebagaimana sudah saya gambarkan, sangat meresap dalam kehidupan *santri*; dan *kedua*, tempat birokrasi dalam kaitannya dengan perumusan Islam tentang masalah yang menjadi perhatian mendasar semua teori politik agama—hubungan yang tepat antara "Gereja" dan "Negara".

Mengenai masalah partai, sudah saya utarakan bagaimana perjuangan ideologi sebelum perang antara kaum modernis dan konservatif mencapai titik intensitas maksimumnya dalam perjuangan memperebutkan posisi *naib* dalam keluarga yang telah mendominasi Kenaiban sejak didirikan di Mojokuto. Dengan dihapuskannya sistem semiwarisan yang didorong oleh rezim kolonial dan digantikannya sistem itu dengan birokrasi legal nasional modern serta semakin meningkatnya kecenderungan untuk mengisi jabatan lewat patronase partai, maka keluarga yang telah demikian lama mendominasi kedudukan itu tak lagi sanggup mempertahankannya. Meskipun *naib* yang berhasil mewarisi kedudukan lewat manuver intra-keluarga yang pahit, tidak dikeluarkan dari birokrasi, pada 1950, ia naik pangkat dan dipindahkan ke kota lain. Pengadaan jabatan lebih tinggi dalam sebuah birokrasi yang dulu hampir seluruhnya bersifat lokal memiliki arti bahwa kemungkinan untuk mobilitas dibuat sebanding dengan mereka yang menjadi pegawai negeri. Akibatnya, stabilitas kedudukan, dimana seorang yang diangkat sebagai *naib* akan tetap menjabatnya sampai dia wafat, telah diguncang dan diganti dengan sebuah sistem dimana ada pergantian personil secara tetap serta perlombaan terus-menerus di antara kedua partai *santri* yang besar untuk mendapatkan kedudukan.

Singkatnya, setelah *naib* tua yang sekarang menjadi anggota Masyumi itu dipindahkan, Nahdatul Ulama, sebagian karena pimpinan nasionalnya adalah Menteri Agama pada waktu itu, mampu mengambilalih semua jabatan, kecuali satu, di KUA Mojokuto. (*Naib*-nya adalah ketua NU Mojokulo; *iman*-nya adalah sekretaris partai). Keadaan ini sangat mengusik kaum modernis.

H. Husein (seorang pemimpin Masyumi) mengatakan bahwa sekarang orang NU baru saja mengambilalih Departemen Agama dan menganggapnya sebagai wilayah mereka. Ia mengatakan bahwa H. Mukhtar (khotib) adalah satu-satunya orang Muhammadiyah-Masyumi di KUA Mojokuto sekarang. Dia tak akan berada di sana seandainya dia tak demikian pintar serta mengenal situasi sekitar dengan sangat baik, karena dia tinggal di sini sepanjang hidupnya, sehingga mereka tak akan bisa berjalan tanpa dia. Kalau saja dia orang bodoh, mereka pasti sudah menendangnya sejak dulu dan tak akan ada lagi orang Masyumi yang tinggal.

Jadi, penguasaan birokrasi keagamaan lokal merupakan masalah penting dalam percaturan politik partai dan cenderung memiliki arti penting untuk organisasi umat pada umumnya, bahkan menentukan pilihan masjid.

Ia (seorang modernis muda dan anggota keluarga yang sebelumnya menguasai jabatan naib sebelum perang) mengatakan bahwa di masa lalu ketika pamannya menjadi naib di sini, begitu banyak orang datang ke masjid di hari Jum'at—begitu banyak, sehingga meluap sampai ke halaman. Pada masa itu, Ali (Ketua Masyumi), Iskak (Ketua Muhammadiyah) serta naib sendiri selalu memberikan khotbah. Sekarang, naib-nya tidak begitu bagus dan kurang disukai; karenanya, keadaan menjadi lembam serta hampir semua khotbah disampaikan oleh orang NU dan kebanyakan mengenai agama, hanya ditambah embel-embel "Kita harus memilih Negara Islam" di bagian akhirnya. Sekarang, sebagian besar orang Muhammadiyah pergi ke masjid lain, misalnya ke Banyuurip (sebuah desa yang menjadi basis Masyumi, sekitar tujuh kilometer dari Mojokuto).... Ia mengatakan bahwa kebanyakan khotbahnya sama saja sekarang ini sejak pengambilalihan oleh NU—bertakwa kepada Tuhan serta berbuat baiklah—dan tidak begitu menarik. Mereka tidak sesuai dengan zaman.

Walaupun penguasaan NU atas Kenaiban Mojokuto memberikan kedudukan yang lebih baik terhadap partai itu daripada Masyumi, pemimpin-pemimpin Masyumi tampaknya lebih berhasil di tingkat kabupaten dan provinsi (walaupun *penghulu*-nya, yakni kepala birokrasi agama kabupaten, juga seorang NU sekarang, menantu pemimpin NU Mojokuto dan keluarga modernis yang sebelumnya menguasai jabatan itu tak lagi berkuasa). Seorang pemimpin Masyumi diangkat—"paruh waktu"—untuk menulis khotbah bagi Jawatan Penerangan Agama

Provinsi (dikepalai oleh seorang Masyumi) yang akan disebarkan ke masjid-masjid setempat. Ketua Muhammadiyah diangkat—"paruh waktu"—sebagai pengawas sekolah dari semua sekolah agama swasta dan *madrasah* di wilayah Mojokuto yang memperoleh subsidi dari Departemen Agama, sebuah pekerjaan yang tidak saja memungkinkan ia berkeliling ke desa-desa dan menggabungkan tugas kantor dengan tugas partai, tetapi ia juga diberi sepeda motor untuk mengerjakannya.

Tak perlu ditelusuri di sini, aneka ragam cara dimana birokrasi agama dan struktur partai itu jalin-menjalin; cara melayani kepentingan partai lewat penguasaan berbagai kantor departemen atau cara birokrasi memberi respons terhadap tekanan dan desakan politik partai. Akan tetapi, satu soal—yaitu pemberian subsidi kepada sekolah-sekolah agama—mencerminkan interaksi antara dua struktur itu dengan agak jelas dan mengarah secara langsung kepada masalah "Gereja" dan "Negara".

Tanggapan berbagai kelompok terhadap subsidi pemerintah untuk sekolah agama swasta adalah seperti yang sudah diduga. *Kiai pondok* untuk sebagian besar tidak mau banyak berhubungan dengan pemerintah, karena mereka merasa bahwa syarat-syarat yang harus dipenuhi lembaga mereka untuk memperoleh subsidi, membatasi kebebasan pribadi mereka untuk mengatur urusan mereka dengan cara mereka sendiri. Lagipula, mereka curiga kepada pemerintah sekuler, dimana *priyayi* bukan *santri* menduduki sebagian besar jabatan pemerintahan, memainkan peran yang demikian penting. Yang mereka harapkan dan mereka agitasikan adalah "Negara Islam" yang didominasi oleh *kiai* yang akan memberi subsidi kepada *pondok* atas dasar yang sama dengan zakat yang kini diberikan oleh penduduk pada umumnya: sebagai kewajiban agama yang harus ditunaikan oleh mereka yang kurang religius kepada mereka yang lebih religius tanpa ikatan apa-apa, kecuali bahwa pendidikan agamanya harus ortodoks.

Direktur-direktur *madrasah* bersedia menerima subsidi dan memperbarui sedikit sekolah mereka untuk memperolehnya, tetapi tidak mau dan tak sanggup mengorbankan pelajaran agama untuk meningkatkan program pendidikan umum sampai ke tingkat yang cukup tinggi agar memenuhi syarat teknis yang secara komparatif ketat dan ditetapkan oleh Departemen Pendidikan bagi pemohon subsidi sekolah swasta. Akibatnya, pemimpin-pemimpin NU yang mewakili kelompok ini di Departemen Agama, mendukung kebijakan "sesuatu untuk semua,

betapa pun kecilnya" dalam menyusun program subsidi yang jumlahnya jauh lebih kecil untuk sekolah-sekolah agama. Karena partai ini memiliki suara yang dominan di Departemen Agama sejak departemen itu berdiri, maka kebijakan di atas itulah yang diambil. Setiap guru agama lokal yang mau menambah satu atau dua pelajaran berhitung atau menulis Latin,[10] diberikan bantuan, tetapi biasanya sedikit sekali. Sebuah sekolah NU di Mojokuto memperoleh subsidi dua rupiah per murid dalam *setahun* dan jumlah subsidi sebuah sekolah lain untuk tahun itu mencapai Rp 30. Jadi, dana Departemen Agama yang pada mulanya kecil, karena kebanyakan uang untuk pendidikan disalurkan lewat Departemen Pendidikan, sangat tersebar ke ribuan sekolah agama Indonesia, tak peduli baik atau buruk, sehingga nyaris tidak efektif samasekali. NU tentu saja sudah melakukan pendekatan-pendekatan untuk mendapatkan jumlah anggaran yang lebih besar, tetapi dalam suasana politik dimana Departemen Agama hanya mendapat dukungan kecil saja dari bagian terbesar pemimpin partai bukan *santri*, usaha ini terbukti tidak berhasil.

Muhammadiyah dan pada tingkat yang lebih kecil, PSII, sekalipun tertarik juga menaikkan jumlah total anggaran, cenderung menginginkan agar sekolah yang menerima subsidi dari Departemen Agama dibatasi, tetapi jumlah subsidi yang diterima masing-masing sekolah diperbesar. Terperangkap antara ketidaksanggupan untuk meningkatkan mutu menurut syarat Departemen Pendidikan (tidak selalu: beberapa sekolah Muhammadiyah berhasil memenuhi syarat untuk memperoleh subsidi yang lebih besar dan sekolah menengah atas Muhammadiyah di Mojokuto berusaha keras sekali untuk meningkatkan mutunya agar bisa mendapatkan subsidi) dan kekurangan dana yang parah serta tak bisa diringankan oleh program subsidi Departemen Agama, mereka menghendaki agar dana Departemen Agama itu dipusatkan pembagiannya kepada beberapa sekolah agama yang secara teknis paling bermutu dan bisa menggunakan subsidi itu dengan baik, yakni sekolah-sekolah mereka sendiri.

> Urutan pertama dalam agenda (rapat pengurus-sekolah Muhammadiyah) adalah masalah meminta subsidi pemerintah. Pembahasan ini kemudian menghasilkan resolusi (1) meminta subsidi bagi sekolah menengah atas dari Departemen Agama dan (2) meminta subsidi dari Departemen Pendidikan. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa subsidi dari Departemen Agama itu sedikit, tetapi mudah didapat

karena departemen itu bekerja atas dasar "walaupun kecil, setiap orang bisa memperolehnya", sementara Departemen Pendidikan subsidinya lebih besar, tetapi lebih sulit diperoleh karena ia lebih dulu menuntut "hasil" sebelum subsidi diberikan.... H. Arifin mengatakan bahwa menurut pendapatnya, subsidi yang diberikan oleh Departemen Agama harus dibuat sama besar dengan subsidi dari Departemen Pendidikan... dan barangkali semua orang Muhammadiyah di kabupaten itu harus berkumpul dan meminta pemerintah supaya melakukan hal ini. Rakhmad (kepala sekolah menengah atas itu) tidak begitu yakin akan hal ini. Ia mengatakan bahwa hal itu akan merupakan "pukulan yang mengejutkan" untuk sesama Islam di NU yang memiliki banyak *madrasah* di desa-desa, karena itu berarti lebih sedikit yang akan mendapat subsidi yang lebih besar jumlahnya di Departemen Agama, yang berarti subsidi akan semakin sulit didapat, sehingga sekolah-sekolah ini, yang kebanyakan mengajarkan agama, akan mati menggigil.... Dengan demikian, soalnya adalah "apakah kita mau membangkitkan perasaan buruk dengan 'memukul' teman-teman NU kita ataukah kita mau melakukannya untuk mendapatkan subsidi yang lebih besar dari Departemen Agama?" Ada banyak lelucon agresif di sini mengenai "pukulan" dan sebagainya. Akhirnya mereka memutuskan untuk merencanakan rapat kabupaten demi mendesakkan gagasan tentang jumlah penerima yang lebih sedikit, tetapi dengan jumlah subsidi yang lebih besar dari Departemen Agama.... Adapun mengenai permononan kepada Departemen Pendidikan, mereka tidak begitu optimistik, tetapi merasa boleh juga untuk dicoba: "semakin banyak murid Muhammadiyah yang lulus ujian negara tahun ini dan apa yang dapat mereka lakukan hanyalah menolak kita lagi".

Negara Islam: Pendekatan Santri Terhadap Masalah Gereja dan Negara

Masalah yang tersembunyi baik di belakang persoalan ini maupun di balik Departemen Agama pada umumnya (yang hendak dibubarkan oleh beberapa partai bukan *santri)* adalah masalah yang oleh kaum terpelajar Barat dirumuskan sebagai hubungan antara Gereja dan Negara. Meski demikian, rumusan ini sangat tidak cocok dengan teori politik Islam karena ketiadaan gereja dan karena ideal teoretis (apabila hampir tak pernah menjadi kenyataan) tentang teokrasi absolut—tentang *Darul Islam* (Rumah Islam) yang telah ada dalam Islam sejak Muhammad memimpin tentara dan negaranya serta keempat khalifah pertama yang menggantikannya terus menjadi otoritas tertinggi baik dalam urusan keagamaan maupun duniawi.[11] Karena semboyan *Darul Islam* telah

diambilalih oleh kaum *santri* fundamentalis dalam pemberontakan bersenjata terbuka yang menentang Republik di Jawa barat, Sulawesi Selatan dan secara sporadis di Sumatera Utara, maka partai-partai *santri* yang setia kepada negara nasional yang baru dan merasa terikat oleh metode parlementer untuk mencapai tujuan mereka, menggunakan slogan "Negara Islam" untuk menunjukkan ideal "teokratis" yang mereka agitasikan.

Saya menyebut "teokratis" dalam tanda petik karena serangkaian wawancara dengan pemimpin-pemimpin partai *santri* di Jakarta mengenai persoalan ini dan pengalaman saya sendiri di Mojokuto telah meyakinkan saya bahwa pikiran tentang *Negara Islam* bukan hanya merupakan gagasan sangat kabur bagi hampir setiap orang yang menganutnya (sebagaimana juga, harus diakui, lawannya, yaitu gagasan *Negara Nasional* dari partai-partai sekularis), tetapi juga sepanjang ia memiliki arti bagi seseorang, ia mempunyai arti yang sangat berbeda bagi orang yang berbeda. Pada umumnya, orang yang lebih konservatif memahami *Negara Islam* dalam pengertian teokrasi yang biasa seperti pemahaman kita—sebuah negara dimana para *kiai* berkuasa. Bahkan di sini, cara-cara pasti untuk dapat menghasilkan kekuasaan semacam itu dengan tiadanya organisasi gereja dalam Islam, tidak jelas. Sekalipun orang mengajukan konsep-konsep, seperti adanya parlemen khusus para *kiai* untuk mengawasi perundang-undangan sekuler yang disahkan oleh parlemen biasa agar terjamin sifat ortodoksnya, menempatkan para *kiai* dalam jabatan pemerintahan yang tinggi atau mengangkat yang paling pintar sebagai Kepala Negara dan memasukkan lebih banyak ajaran agama ke sekolah-sekolah negeri—yakni mengubah sekolah-sekolah negeri menjadi *madrasah-madrasah*. Agaknya demi beberapa program semacam ini, para pemberontak *santri* di Jawa Barat dan daerah lain berjuang, kalau mereka memang berjuang untuk sebuah program.

Di pihak lain, kaum modernis, walaupun juga menyetujui *Negara Islam*, cenderung membatasinya sampai kepada pernyataan umum tentang Negara Islam: dilaksanakannya hukum bahwa tak ada orang yang bukan Islam yang bisa menjadi Kepala Negara (suatu hal yang mustahil bisa terjadi dengan 95% penduduk secara nominal beragama Islam) dan sebuah ketentuan konstitusional yang mengatakan bahwa semua hukum harus sesuai dengan "jiwa Al Qur'an dan Hadis" serta menyerahkan pelaksanaannya kepada para pembuat undang-undang sendiri. (*Negara Islam* barangkali merupakan slogan tunggal paling kuat

di kalangan massa *santri*. Setiap partai yang secara terbuka menyokong gagasan pemisahan—seperti yang didukung oleh kaum sekularis—akan kehilangan hampir semua dukungannya di desa). Jelas sekali gagasan seperti itu pada kenyataannya tidak lebih "teokratis" dari usaha seorang senator New England baru-baru ini agar Kongres Amerika mengesahkan resolusi yang menyatakan agama Kristen sebagai agama resmi Amerika walaupun ia memiliki beberapa kelemahan simbolik yang sama dalam pandangan minoritas agama dan mereka yang curiga kepada agama yang terorganisir, sebagaimana tercakup dalam resolusi yang diusulkan.

Bagi orang yang menganut salahsatu dari pendapat ini, atau sekadar mengafirmasi kebutuhan yang memaksa akan "Negara Islam", Departemen Agama merupakan sesuatu yang memalukan karena ia mendramatisir kenyataan bahwa Negara sebetulnya secara resmi tidak "Islami". Kedua partai itu terperangkap di antara percobaan untuk memperluas ruang lingkup Departemen Agama dalam pemerintahan sekuler dewasa ini. Demi meningkatkan kekuasaan mereka dalam pemerintahan dengan kesadaran yang samar-samar bahwa dalam melakukannya, sebagian dari mereka berjalan seiring dengan pandangan heterodoks tentang hubungan agama dan politik. Sejumlah ahli agama dalam sebuah konferensi yang diadakan oleh departemen itu pada 1954 berusaha memecahkan persoalan ini dengan menyatakan bahwa Departemen Agama merupakan semacam "Negara Islam sementara", sebuah badan pemerintah yang setidaknya pada saat ini, sah untuk dita'ati dalam hal hukum Islam (Sebenarnya mereka memperluas kemurahan hati ini sampai kepada kabinet secara keseluruhan dan kepada presiden, tetapi maksud pernyataan itu adalah untuk memberi status yang sah kepada Departemen Agama menurut hukum Islam). Meskipun demikian, sejumlah pemimpin partai dan guru agama menentang keras hal ini karena khawatir terhadap kecenderungan umum di dunia yang biasanya hal sementara menjadi tetap jika terkait persoalan pemerintahan (dalam hal ini akan mengurangi dasar perjuangan untuk "Negara Islam").

> Saya berbincang dengan Fakhid (seorang pemilik toko yang juga anggota muda NU) tentang konferensi Departemen Agama di Sumatera yang memutuskan bahwa presiden serta kabinet adalah pemerintahan Islam yang sah dan yang ditentang oleh beberapa *santri* yang menjadi anggota parlemen. Ia mengatakan bahwa hal itu hanyalah kompromi sementara sampai diselenggarakannya pemilihan umum. Yang menjadi soal adalah bahwa Kenaiban di bawah Departemen Agama, mengawinkan

dan menceraikan orang serta melaksanakan berbagai fungsi keagamaan lain. Perlu ada kejelasan tentang keabsahan hal ini, karena beberapa orang telah mempertanyakannya dari sisi hukum agama. Hasilnya, beberapa *kiai* melihat kembali buku-buku hukum agama dan mengajukan legitimasi sementara yang menyatakan bahwa tindakan pemerintah melalui Departemen Agama, khususnya mengenai hal-hal yang bersifat keagamaan, adalah sah, tetapi harus ditinjau kembali sesudah pemilihan umum. Sementara itu, orang Islam harus ta'at kepada departemen ini dalam hal-hal yang bersifat keagamaan – misalnya keputusan tentang permulaan puasa.... Fakhid yang jelas agak tercengang melihat minat saya pada persoalan ini dan agak frustasi dengan masalah Gereja dan Negara mengatakan bahwa kalau orang Kristen menghendaki pemisahan Gereja dan Negara, maka Islam tidak membolehkan hal ini. Jadi, persoalannya memang sangat sulit.

Bagaimanapun juga, catatan ini memperlihatkan bahwa dalam mengidentifikasi pemisahan sebagai "ajaran Kristen" dan tidak adanya pemisahan sebagai ajaran Islam, kaum *santri* tidak bisa mendukung pemisahan terbuka antara Islam dan pemerintah sekuler, seperti terjadi di Turki. Itu juga menunjukkan bahwa beberapa kompromi memang mungkin untuk dicapai, dengan kaum *santri* mau menerima pemerintah yang bukan Negara Islam selama ia "tidak melanggar hukum agama", yakni bersedia sampai tingkat tertentu menerima penyatuan Gereja-Negara untuk melayani kepentingan kaum *santri*. Dalam situasi seperti itu, Departemen Agama pada kenyataannya bisa menjadi kompromi abadi yang mendamaikan teori politik *santri* dengan keadaan yang nyata, bahwa tidak semua orang Indonesia adalah *santri*.

Namun, jenis pemikiran politik yang dilakukan orang dalam semua partai cenderung menghalangi kompromi ini karena tiap kelompok—*abangan*, *santri* dan *priyayi*—memandang perjuangan politik tidak hanya sebagai proses saling menyesuaikan antar berbagai kepentingan mereka yang berbeda sebagai bagian dari masyarakat yang lebih besar, tetapi sebagai perjuangan terang-terangan untuk memperoleh kekuasaan, dimana sebuah kelompok menang dan yang lain kalah.

Fakhid terus berbicara bahwa wajar kalau setiap kelompok memiliki ideologinya sendiri dan ingin menang. Kaum komunis menghendaki marxisme, Partai Nasionalis menghendaki nasionalisme dan kaum *santri* menginginkan Islam. Tak peduli apa yang terjadi, mereka ingin menang dan akan menyikut kelompok lain untuk memperoleh kekuasaan dan

meletakkan dasar-dasar mereka dalam negara. Ketika berkuasa, mereka tentu akan memperhatikan pengikut mereka sendiri. Seorang mungkin memiliki anak angkat, tetapi ia akan selalu lebih menyukai anaknya sendiri, betapapun jujurnya dia. Karenanya, masing-masing kelompok berusaha membuat ideologi dan orang-orangnya berkuasa. Saya setuju dengan ini, tetapi saya katakan bahwa mungkin tak akan ada satu kelompok yang menang secara mutlak, sehingga bisa mengabaikan kelompok lain; dan ia berkata, "ya, memang demikian, minoritas memiliki hak juga. Namun, sebuah Negara Islam akan melindungi mereka", (Ia menyebutkan bahwa walaupun orang Kristen menginginkan pemisahan Gereja dan Negara,[12] kalau terjadi sesuatu seperti pengislaman orang-orang Kristen secara paksa di Sulawesi, mereka ingin agar negara berbuat sesuatu mengenai hal ini). Kalau dua orang mencalonkan diri dalam pemilihan, pihak yang kalah masih bisa menyebarkan ideologinya, tetapi orang yang terpilih adalah yang memerintah. Itu seperti toko saja. Orang di sebelah saya bisa saja mengatur usahanya dengan cara yang berbeda dari saya dan itu terserah dia, tetapi di toko saya, saya mengatur segala sesuatu menurut cara saya sendiri. Maka kalau orang santri menguasai negeri ini, mereka akan mengaturnya menurut caranya, yakni akan ada sebuah Negara Islam.

Pandangan politik bahwa "kalau kami menang, ini adalah negara kami" ada di hampir semua kalangan partai, baik *santri* maupun bukan *santri*; dan salinan pernyataan berikut yang berasal dari seorang anggota Masyumi lokal, bisa dibandingkan dengan kutipan dari orang NU di atas.

Ia berbincang sekadarnya mengenai Negara Islam, mengatakan bahwa beberapa orang takut hal itu akan berarti mereka tidak boleh judi, minum minuman keras atau mengadakan slametan dan akan dipaksa bersembahyang. Ia mengatakan tidak demikian, bukan demikian artinya, hal itu hanya memiliki arti bahwa hukum yang berlaku adalah hukum Islam. (Seperti hampir setiap orang lain yang saya ajak berbicara mengenai masalah ini, ia hanya bisa menyebut satu contoh, yakni pemotongan tangan pencuri). Ia mengatakan bahwa pemerintah akan merupakan pemerintah Islam yang sah serta cocok untuk dipatuhi baik dalam urusan keagamaan maupun duniawi. Saya bertanya, apakah Departemen Agama bukan pemerintahan itu untuk sementara waktu dan ia mengatakan (dengan keliru) "Belum, belum lagi, itu hanya sebuah departemen". Ia mengatakan bahwa nanti dalam Negara Islam, Menteri Agama akan menjadi Perdana Menteri (gagasannya sendiri, bukan politik Masyumi). Kata saya: "Tapi, bukankah mereka yang bukan santri akan memberontak jika Anda mencoba hal ini?" Jawabnya: "Begitulah caranya

pemilihan umum. PNI [Partai Nasionalis] menginginkan Pancasila (Lima Pokok Pikiran Presiden Sukarno yang diajukan sebagai dasar ideologi Negara Nasional), kaum komunis menghendaki komunisme dan umat Islam menghendaki Negara Islam; maka siapapun yang menang akan memasukkan ideologinya ke dalam negara".

Catatan:

1. H.A.R. Gibb, *Mohammedanism* (London, 1949), hlm. 10.
2. *Ibid.*
3. Hampir setiap *santri* yang terpelajar akan berkata kepada Anda, "Di samping Indonesia, negara lain yang mempunyai Menteri Agama yang sederajat dengan menteri kabinet hanya Israel".
4. Sebelum perang, birokrasi keagamaan tidak sebesar sekarang. Ia tidak mempunyai kantor dan biro tingkat menengah yang kini sangat penting fungsinya dan dulu tidak banyak artinya dalam struktur pemerintahan secara keseluruhan, hanya sebuah bagian kecil di bawah Departemen Pendidikan pemerintah daerah jajahan.
5. Adalah konflik dalam Masyumi tentang apakah orang Muhammadiyah atau NU yang akan duduk dalam Kabinet Wilopo, yang akhirnya mendorong NU keluar dari Masyumi pada 1952—karena Muhammadiyah memenangkan perjuangan dalam partai.
6. Karena masjid, terutama di kota, boleh dipersembahkan sebagai *wakaf* dengan syarat bahwa *najir* (petugas pemelihara) adalah kepala kantor agama setempat, ini sering mencakup pengurusan langsung masjid itu, meskipun secara teoritik semua masjid punya swasta.
7. Namun, orang tidak harus menggunakan hukum waris Islam dan hanya sedikit, bahkan di kalangan *santri*, yang menggunakannya. Pengadilan Agama hanya memiliki kekuasaan menasihati dan boleh bertindak kalau ada perkara yang dengan sukarela diajukan kepadanya. Orang bebas menerima atau tidak menta'ati keputusan mereka. Hanya dalam hal perkawinan dan perceraianlah, hukum sipil dan hukum Islam bergabung (kecuali bagi orang Kristen serta orang Bali, yang beragama Hindu); di semua bidang lainnya, penggunaan hukum Islam bersifat sukarela.
8. Sebuah sensus yang dilakukan pada 1952 yang mungkin tidak akurat mengungkap ada 194 orang yang sudah pernah naik haji, tinggal di kecamatan. Dua puluh tujuh orang di antaranya adalah perempuan.
9. Pemotongan hewan merupakan tugas *modin* karena hukum Islam menetapkan ritual-ritual yang harus dilakukan ketika seekor binatang disembelih agar dagingnya halal.
10. *Kiai pondok* kebanyakan menolak memenuhi bahkan syarat semacam ini. Di Mojokuto, tidak ada *pondok* yang mendapat subsidi ketika saya di sana, sekalipun *kiai* salahsatu *pondok* yang besar berpikiran meminta beberapa rupiah

guna sekolah sekuler yang diatur oleh para murid sendiri yang terdapat dalam programnya.

[11] Bukan hanya tidak ada gereja saja dalam Islam; sebenarnya negara pun tidak ada. Unit politik dasar dalam Islam adalah umat *Muhammadiyah*, komunitas pengikut Muhammad, yang didefinisikan bukan secara teritorial, tetapi secara hukum dan terdiri atas mereka yang mengikuti hukum Islam: "Barangkali kesulitan terbesar yang dihadapi negara-negara Arab yang baru adalah keharusan untuk mengatasi dengan cepat konsep tradisional Islam tentang dan sikap terhadap, negara. Islam tak pernah mengembangkan gagasan tentang 'Negara sebagai unit politik yang independen' yang telah menjadi ciri pemikiran klasik dan Barat. Dalam Islam, Negara bukanlah sebuah komunitas (teritorial) atau sebuah lembaga, tetapi keseluruhan mereka yang diperintah, umat, dengan imam sebagai pemimpin mereka. Akibatnya, Negara Timur tidak memiliki konsep warga negara dalam pengertian modern. Pemerintah bukanlah urusan setiap orang, bukan pula urusan kelas yang memiliki privilese. Partisipasi dalam kekuasaan eksekutif, di pikiran rakyat, bersifat serampangan dan tidak tentu sebagaimana hubungan antara individu dan pemerintah pada umumnya, kecuali dalam urusan pajak." G.E. von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* [Menasha, 1955], hlm. 73.)

[12] Walaupun kaum *santri* cenderung membicarakan pemisahan sebagai ajaran Kristen, pendukung utamanya di Indonesia pada kenyataannya adalah kaum nasionalis, termasuk presiden negara ini sendiri.

BAB 16

Pola Ritual *Santri*

Kehidupan ritual *santri* diatur dalam waktu sembahyang sebanyak lima kali—shubuh, zhuhur, ashar, maghrib dan isya—diulangi setiap hari dalam bentuk sederhana yang sama. Dalam ruang, ia dibatasi oleh tiga lingkaran sosial yang semakin lama semakin inklusif, didefinisikan oleh tiga lembaga tempat sembahyang biasa dilakukan: rumah, *langgar* di kampung dan masjid desa.

Sembahyang shubuh, zhuhur dan isya biasanya dilakukan di rumah; sembahyang maghrib sering dilakukan (oleh para laki-laki, sementara para perempuan selalu bersembahyang di rumah) dengan beberapa teman di *langgar* yang berdekatan; sembahyang Jum'at selalu dilakukan di masjid bersama seluruh umat desa. Ia adalah titik pertemuan sembahyang yang dipolakan dalam waktu—karena keta'atan melakukan sembahyanglah yang akhirnya menjadikan seseorang sebagai *santri*; kaum *priyayi* dan *abangan* hampir tak pernah melakukannya—dengan kelompok sosial yang digambarkan secara spasial, terdiri atas rumahtangga, lingkungan ketetanggaan serta desa. Ketiga kelompok ini membentuk jama'ah Islam desa, umat yang paling dekat dengan individu yang pada gilirannya berkecenderungan kuat sebagai satu unit yang dimasukkan di bawah naungan salahsatu dari kedua partai politik *santri* yang luas jangkauannya.

Dengan demikian, aspek religius dan sosial Islam saling mendukung satu sama lain.

> (Informan ini adalah seorang NU yang juga pemilik toko). Memang dibolehkan melaksanakan sembahyang di rumah, tetapi selalu lebih utama untuk melaksanakannya secara berjama'ah di masjid atau langgar daripada mengerjakannya sendirian di rumah. Setiap sembahyang yang lima itu lebih utama dilakukan di masjid atau langgar walaupun yang wajib di masjid hanya sembahyang Jum'at. Alasannya, kalau sembahyang

dikerjakan bersama-sama, maka kesalahan, amal kebaikan serta rahmat dibagi bersama di antara semua jama'ah. Dengan demikian, kalau orang melakukan sembahyang di masjid atau langgar dan melakukan kesalahan (dalam ibadah itu) atau tidak begitu khusyu (karena orang tidak pernah benar-benar tahu seberapa efektif, seberapa murni serta seberapa tepat ibadahnya), maka hukuman yang jatuh karena hal ini dapat dibagi rata kepada seluruh rombongan serta dipikul bersama-sama sehingga beban itu akan lebih ringan dan sebetulnya hampir tak terasa. Namun, kalau seseorang mengerjakan sembahyang sendirian di rumah dan ia melakukan kesalahan, maka ia akan menerima seluruh hukumannya sendiri. Sebaliknya, kalau orang bersembahyang di masjid atau langgar, orang memperoleh keuntungan dari kesalehan orang lain yang lebih mendalam pengetahuan agamanya dan lebih bagus shalatnya sehingga memperoleh lebih banyak pahala serta menambah amal salehnya. Pergi ke masjid saja sudah mendapatkan pahala. Misalnya, kalau orang pergi ke masjid dan bermaksud sembahyang, tetapi tiba-tiba tertidur, orang masih akan memperoleh beberapa pahala di surga karena telah datang ke masjid dengan maksud bersembahyang serta sebagai hasil dari sembahyang orang saleh yang ada di situ. Jadi, selalu lebih baik bersembahyang berjama'ah daripada sendirian.

Sembahyang

Sebenarnya, kata *prayer* (Inggris) bukanlah terjemahan yang tepat untuk *shalat* (juga disebut sembahyang) karena berbeda dari sembahyang Kristen, *shalat* ditetapkan tidak saja waktunya, tetapi juga bentuk serta isinya. Ada perbedaan yang tajam antara ibadah wajib dan do'a perorangan yang sukarela, yang bisa dilakukan kapan saja oleh orang untuk memohon sesuatu kepada Tuhan, dengan ungkapan apa saja serta dalam bahasa Jawa, bukan bahasa Arab, kalau orang menghendakinya. Dengan demikian, shalat lebih baik diterjemahkan dengan "*ritual incantation*".

Bagaimanapun juga, bentuk *shalat* di Indonesia sama dengan bentuk shalat di negeri Islam lainnya; dan, ini sudah sering diceritakan—wudhu, sujud serta bacaan. Saya tak perlu meninjau kembali cara pelaksanaannya di sini, kecuali mencatat bahwa walaupun semua *santri* mengerjakan *shalat* secara teratur, mereka agak berbeda dalam kecermatan mengerjakannya.

Bisri mengatakan dalam hubungannya dengan penggambaran shalat bahwa ada beberapa bagian yang boleh dipilih. Ada satu bagian di

tengah, dimana orang membaca surat yang mana saja dari Qur'an. Bisri mengetahui sekitar delapan surat, semuanya sangat pendek dan gampang. Ada tempat lain di mana orang dapat memilih dua jenis sembahyang; ia bahkan tidak tahu mana yang lebih panjang. Sesudah sembahyang wajib, banyak orang mengucapkan frase tertentu secara berulang-ulang, biasanya 33 atau 66 atau 99 kali—frase seperti Allahu Akbar (Tuhan Maha Besar)—tetapi ia tak pernah melakukannya. Ia sekadar melakukan semuanya sekali dan secepat mungkin.

Pola sembahyang sesuai benar dengan siklus kehidupan sehari-hari petani. Sembahyang pukul 5:00 pagi menyebabkan ia bangun pagi dan bekerja lebih awal. Tengah hari atau pukul dua, pekerjaan selesai dan sembahyang yang kedua bisa dikerjakan untuk diikuti dengan makan besar pada hari itu serta tidur siang pada puncak panasnya udara. Pada pukul tiga atau empat, ia bangun untuk sembahyang ashar, kemudian bisa kembali lagi ke sawah kalau pekerjaannya sangat berat atau yang lebih umum, bertandang ke tetangga pada sore hari yang sejuk dan berakhir di *langgar* untuk melaksanakan sembahyang maghrib. Lalu, ia pulang ke rumah untuk makan malam, sembahyang isya dan tidur.

Di kota, kesesuaian pola sembahyang tidak sebaik itu walaupun para pemilik toko selalu bisa meluangkan waktu lima menit untuk melaksanakan sembahyang di belakang tempat mereka berdagang (yang biasanya juga merupakan rumah mereka). Pekerjaan kota lainnya menimbulkan masalah. Saya kenal seorang *santri* yang berhenti mengemudi taksi dan kembali menjadi petani karena pekerjaan mengemudi membawanya ke perjalanan jauh yang tidak memungkinkannya mengerjakan sembahyang dengan benar pada waktunya. (Sebenarnya, orang bisa melakukan *shalat* di lapangan atau di pinggir jalan raya asal melakukan wudhu terlebih dulu yang tidak menjadi masalah di Jawa yang begitu baik irigasinya, tetapi orang Jawa agaknya enggan melakukannya; selama saya di Jawa, saya tidak pernah melihat seorang pun mengerjakan *shalat* dengan cara demikian). Seorang *santri* lain mengatakan bahwa *santri* sering tidak suka masuk tentara karena tugas rutin militer sering membuatnya sulit untuk melaksanakan *shalat*.

Namun, saya ragu apakah pertimbangan seperti itu demikian penting bagi kebanyakan orang; aturan sembahyang agak lebih fleksibel daripada yang terlihat. Pertama-tama, orang dapat melakukan sembahyang wajib kapan saja antara waktu itu dengan waktu shalat berikutnya. Jadi, sembahyang zhuhur bisa dilaksanakan segera sesudah

tengah hari sampai pukul 3:30, sembahyang ashar dari pukul 3:30 sampai matahari terbenam dan seterusnya. (sembahyang maghrib harus dikerjakan selama masih ada cahaya di langit, karenanya, ia merupakan pengecualian). Di samping itu, kalau ada alasan yang sah, diperbolehkan menggabungkan dua sembahyang untuk ditunaikan sekaligus; misalnya, kalau orang terlambat melakukan sembahyang zhuhur, ia bisa mengerjakannya pada pukul 3:30 bersama sembahyang ashar; sebaliknya, kalau orang tahu bahwa ia tak akan bisa melakukan sembahyang ashar, ia bisa melakukannya terlebih dulu pada waktu sembahyang zhuhur.

Keringkasan dan kesederhanaan sembahyang juga memungkinkan penyesuaiannya dalam kegiatan rutin sehari-hari. Saya berlusin kali mewawancarai sepasang suami-isteri secara berganti-ganti di rumah mereka sepanjang waktu sembahyang, mereka bergiliran ke belakang selama lima menit untuk melaksanakan sembahyang. (Tidak dianggap tidak sopan jika mereka berbuat begitu atau jika tamunya tetap duduk pada waktu shalat; tamu tidak diharapkan meninggalkan rumah kalau tuanrumah sedang shalat). Terkadang kalau orang sedang berbicara dengan satu orang saja, ia akan minta permisi sekitar lima menit dan pergi sebentar ke ruangan lain di rumah itu untuk mengerjakan shalat. (Walaupun orang-orang Arab melakukan sembahyang di rumah mereka di depan saya—sementara saya berbicara terus dengan anggota keluarga yang sudah sembahyang—tidak ada seorang Jawa pun yang pernah melakukan hal itu. Mereka selalu pergi ke kamar atau keluar ke belakang rumah dimana mereka tidak bisa dilihat orang lain). Dalam perjalanan jauh dengan sepeda bersama seorang informan *santri*, kami berhenti di masjid atau *langgar* di tepi jalan untuk beberapa menit, sementara informan itu bersembahyang dan baru kami melanjutkan perjalanan. Jadi, pola kehidupan kota, setidaknya di Mojokuto, belum membuat urutan waktu sembahyang sulit untuk dipenuhi bagi kebanyakan orang.

Saya telah diberitahu bahwa di Surabaya, dimana banyak orang harus bekerja dari pukul delapan pagi sampai empat sore di kantor-kantor, sembahyang zhuhur secara rutin ditinggalkan, bahkan oleh orang-orang *santri* yang saleh dan hanya empat kali sembahyang dilakukan dalam sehari walaupun jelas ini termasuk heterodoks. Bagaimanapun juga, bagi kebanyakan *santri* mengerjakan *shalat* tidak begitu terpisah dari pertimbangan yang lebih duniawi—misalnya, mencari makan—seperti kelihatannya. Mirip dengan perbuatan orang Katolik membuat tanda

salib pada dirinya, sembahyang harian merupakan semacam ritual yang bersifat refleks yang menjamin baik kesejahteraan material maupun spiritual seseorang:

> (Sang informan adalah seorang pekerja biasa dalam bidang perbaikan jalan). Ia bertanya kepada saya, apakah saya pergi ke gereja di hari Minggu dan sangat terkejut ketika saya menjawab tidak. Saya bertanya kepadanya, apakah ia pergi ke masjid pada hari Jum'at dan ia mengiyakan. Apakah ia tahu bagaimana caranya bersembahyang? "Ya", katanya, "sejak kecil. Lebih baik jika kita bersembahyang, memohon pakaian, pangan, kesejahteraan bagi kita dan anak-anak kita, serta badan yang sehat dan kuat".

Shalat Jum'at

Sembahyang Jum'at berjama'ah mencerminkan kebersamaan simbolik umat seluruh desa dan perasaan memiliki "masjid sendiri" demikian kuatnya, sehingga orang yang berpindah dari desa ke kota yang berdekatan sering kembali ke masjid di desanya untuk sembahyang Jum'at. (Bagi mereka yang tinggal di sekeliling masjid, bangunan itu bertindak sebagai *langgar* pula, dimana sembahyang maghrib dilakukan setiap hari). Pengurusan masjid desa seluruhnya dilakukan oleh orang-orang setempat, ketua dan dewan pengurusnya dipilih oleh mereka yang menggunakan masjid itu.

> (Informan ini adalah seorang pegawai Kantor Urusan Agama). Untuk mendirikan masjid, orang pertama-tama membangunnya baik seorang diri maupun berkelompok (atau, tentu saja, membayar pihak lain untuk membangun masjid itu). Kemudian, sebuah dokumen tertulis ditandatangani, isinya menyerahkan masjid itu kepada seluruh penduduk pada umumnya dan ke Kantor Urusan Agama pada khususnya. Kantor itu mengumpulkan semua orang yang akan menggunakan masjid itu (yakni orang yang tinggal di sekelilingnya) dan mereka memilih seorang *najir*, orang yang bertanggungjawab serta namanya didaftar dalam sebuah buku. (Pada kenyataannya, yang menjadi *najir* hampir selalu orang yang membangun masjid itu atau seseorang yang disetujuinya). Di sini, di kota, kepala Kantor Urusan Agama otomatis menjadi *najir*, sehingga *najir* berganti bila *naib* berganti. Akan tetapi, di desa, seseorang tetap menjadi *najir* sampai mati dan baru setelah itu, seorang *najir* dipilih kembali. Di samping *najir*, sebuah badan pengurus umum untuk masjid dipilih dari antara umatnya yang membantu *najir* memelihara masjid itu.

Untuk bisa merasakan bagaimana sembahyang Jum'at itu, saya mengutip gambaran berikut dari catatan saya mengenai ibadah di masjid yang saya hadiri dengan seorang informan kota, di desa yang dekat, tempat ia lahir serta dibesarkan. Masjid itu didominasi oleh NU dan dengan demikian bersifat tradisional, sebagaimana bisa dilihat dari *khotbah*-nya yang tidak diterjemahkan.

> Kemarin, saya pergi ke masjid untuk shalat Jum'at dengan Amiri di desa tempat Amiri tinggal sampai zaman Jepang. Kami masuk begitu saja dan duduk sekitar pukul 11:30. Masjid itu, sebuah bangunan kecil bersegi empat dengan tembok putih dan atap genteng yang agak ditinggikan, hanya terdiri atas sebuah kamar besar yang kosong—atau mungkin dua kamar, karena ada sebuah tembok dengan dua jendela tanpa kaca dan dua pintu tanpa daun pintu di tiap sisi dekat tembok luar, sekitar tiga perempat dari jalan pulang, di balik saya dan Amiri duduk. Di luar, di beranda, tidak ada gong bercelah yang biasa disebut bedug, tetapi tergantung sebuah drum parade yang besar, yang ditabuh oleh beberapa orang dengan pemukul kayu, mula-mula pelan kemudian semakin cepat dan diulang-ulang sekitar enam kali, lalu disusul dengan adzan dalam bahasa Arab agar orang berkumpul untuk sembahyang. Sementara kami duduk di lantai batu di sana, orang dewasa dan anak-anak dari semua umur (yang terkecil mungkin berumur enam atau tujuh tahun) berduyun-duyun masuk (beberapa di antara mereka menjabat tangan saya dan menyentuh dada mereka, tak seorang pun tampak heran menemukan saya di sini), kemudian duduk baik di tikar yang digulung atau di atas sarung atau sekadar di ubin. (Amiri mengenakan celana waktu bersepeda, tetapi diganti dengan sarung ketika tiba di sana). Banyak di antara mereka yang membawa Al Qur'an dan itu mereka letakkan di meja dekat pintu kamar tengah. Akhirnya ada sekitar 150 orang di sana, sehingga masjid penuh sesak.
>
> Ketika kami tiba, sudah ada beberapa orang yang sedang mengaji, tidak bersama-sama, tetapi sendiri-sendiri, masing-masing dengan irama dan kecepatannya sendiri. Hasilnya, beberapa suara terdengar dalam dan tua, beberapa tinggi dan muda, semuanya mengaji dengan kecepatan yang beraneka ragam, sehingga terdengar hiruk-pikuk, ganjil dan indah. Ketika yang lain tiba, mereka juga mulai mengaji, tetapi akhirnya sekitar pukul 12 siang, semuanya berhenti tiba-tiba, barangkali dengan isyarat dari imam, yang tak saya lihat karena terhalang oleh dinding. Kemudian sembahyang resmi dimulailah. Namun, mereka masih belum satu irama, masing-masing dengan kecepatannya sendiri. Ketika seorang rukuk, orang di sebelahnya masih berdiri tegak; dan ketika seorang masih rukuk, yang lain sudah bersujud dengan dahinya di lantai. (Mereka membaca dengan dalam hati sekarang, hanya menggerakkan bibirnya walaupun imam di depan membaca dengan keras).

Selama kurang lebih lima menit, sembahyang itu berakhir, tetapi orang di depan masih mengaji dengan keras dalam bahasa Arab. Kemudian, baru saya ketahui bahwa itu adalah khotbah, yang sebelumnya saya kira hanyalah sebuah sembahyang lain, sementara umat yang lain duduk dan menanti. Sesudah barangkali 20 menit, khotbah pun selesai, lalu mereka semua bersembahyang, tetapi kali ini semuanya bersama-sama geraknya. Setelah ini selesai, sebagian besar orang pergi, yang lain duduk di sana berdiam diri atau meneruskan pengajian tak terorganisir yang sudah berlangsung sebelum sembahyang itu dimulai. Amiri duduk di sana sejenak dan sesudah kurang lebih 10 menit, kami keluar dan menyeberang jalan untuk menemui seorang temannya....

Persoalan apakah khotbah harus diterjemahkan atau tidak masih merupakan masalah yang hangat. Kebanyakan masjid konservatif enggan melakukannya dan selalu menggunakan khotbah berbahasa Arab yang ditulis bertahun-tahun yang lalu oleh seorang *kiai* Jawa yang termasyhur dari Semarang. (Masjid Mojokuto, sekarang didominasi oleh NU, tetap menerjemahkan *khotbah-khotbah*-nya yang telah diperkenalkan oleh Muhammadiyah pada masa sebelum perang). Khotbah berbahasa Jawa yang distensil oleh Jawatan Penerangan Agama disebarkan ke semua masjid yang pengurusnya mau menggunakannya, tetapi hanya sedikit yang melakukannya. Mereka yang mau menyampaikan khotbah yang diterjemahkan ingin menyampaikan pokok-pokok pikiran yang lebih politis karena sekarang materi khotbah itu cenderung berkisar di seputar masalah-masalah sosial dan politik yang sama banyaknya dengan soal-soal keagamaan. (Sebetulnya ada perbedaan pendapat yang hebat di parlemen sewaktu saya berada di Indonesia mengenai penggunaan masjid untuk maksud politik oleh Masyumi dan NU).

(Informan ini adalah imam Mojokuto). Imam, katanya, adalah orang yang memimpin sembahyang, tetapi di Kantor Urusan Agama tugasnya lebih luas. Pertama-tama ia bertugas berkhotbah di sini, di masjid, pada hari Jum'at. Ada empat orang khotib (dua orang NU, seorang Masyumi dan seorang Arab, yang terakhir masih menyampaikan khotbahnya dalam bahasa Arab) yang bergiliran dari minggu ke minggu serta mereka membuat khotbah mereka sendiri. Ia mengatakan, khotbah itu tidak hanya mengenai agama, tetapi tergantung kepada keadaan dan kadang-kadang tentang politik. Khotbah yang diberikannya minggu lalu adalah mengenai komunisme, mengingatkan umat agar tidak percaya kepada kaum merah bila mereka mengatakan pro agama; katanya, ia menjaga santri yang kurang terpelajar dari pengaruh propaganda komunis.... Ia mengatakan, sebentar

lagi akan ada khotbah tentang Aceh (sebuah provinsi di Sumatera Utara di mana pemberontakan Islam melawan pemerintah baru saja pecah).

Namun, pola ini umumnya hanya terbatas di kota saja. Bahkan di masjid desa yang lebih modern yang menerima khotbah terjemahan, khotbahnya biasanya masih mengenai soal-soal agama saja.

Kepala desa itu sedang menyalin khotbah dari sebuah buku khotbah lama yang ditulis oleh seorang dari Surakarta. Katanya, ia harus memberikan satu dari empat khotbah bulanan di masjid Sidomulyo (sebuah desa yang merupakan basis Masyumi) esok paginya. Ia mengatakan bahwa ia selalu mengutip dari buku ini; ia tidak cukup pintar untuk membuatnya sendiri. Katanya, khotbah itu seluruhnya mengenai hal-hal keagamaan—menganjurkan orang agar bersembahyang, percaya kepada Tuhan; semuanya begitu sederhana. Ia mengatakan bahwa ia menyampaikannya mula-mula dalam bahasa Arab, kemudian dalam bahasa Jawa. Jelas khotbah itu tidak terlalu lama.

Puasa

Dengungan pengajian dari pola shalat-umat yang saling berkaitan, mengalun dengan sangat rata selama 11 bulan dalam satu tahun dan membagi tiap hari dalam bagian-bagian yang sudah pasti. Dengungan itu menghimpun lingkungan ketetanggaan *santri* tiap malam serta desa *santri* tiap Jum'at, mencapai tingkat kesolidan yang paling tinggi pada bulan puasa, ketika kegiatan yang benar-benar bersifat keagamaan tiba-tiba meningkat dan kegiatan yang betul-betul sekuler dikendurkan.

Kami berbicara tentang puasa. Ia (seorang pimpinan Masyumi) mengatakan bahwa kegiatan politik Masyumi dan NU mengendur sekali dalam bulan puasa yang digunakan untuk refleksi keagamaan. Ia mengatakan bahwa bulan puasa tidak hanya harus dipandang sebagai bulan untuk berpuasa, tetapi juga sebagai bulan keagamaan lebih dari bulan-bulan lain. Selain puasa, orang juga tidak diperbolehkan mengatakan hal-hal yang buruk tentang orang lain atau mendengar atau melihat hal-hal yang buruk. Kegiatan keagamaan pada umumnya meningkat dengan pesat. Bulan puasa dianggap sebagai bulan dimana seorang Muslim seharusnya mengatur kembali rumah keagamaannya.... Dosa di bulan puasa lebih berat daripada dosa yang sama di bulan lain. Dan pada akhir bulan, tiba kewajiban membayar zakat fitrah untuk membantu menghapuskan dosa yang dilakukan di bulan puasa.

Setelah matahari terbenam, setiap hari di bulan puasa, setiap orang makan sekenyang-kenyangnya, lalu berkumpul di *langgar* (atau masjid kalau mereka tinggal di dekatnya) untuk melakukan sembahyang malam dan sesudah itu, *taraweh* serta *darus*. (Tidak lama sebelum ini, orang mendengar anak-anak di sekeliling tiap *langgar* berteriak dengan riang, "*Trawèh. Trawèh, Trawèh*", dengan cara yang agak menyerupai teriakan dalam sepakbola). *Taraweh* terdiri atas shalat tambahan (*shalat*, bukan do'a yang bebas) sebagai tugas tambahan—walaupun sebenarnya shalat itu bersifat sukarela—selama bulan puasa. *Darus* adalah pembacaan Al Qur'an ayat demi ayat; ini juga sukarela dan dirasakan kurang resmi dibandingkan dengan *taraweh*.

Dalam kedua ibadah ini, sekali lagi, ada perbedaan antara yang *kolot* dan *modern* mengenai cara yang benar untuk melakukannya. Mengenai *taraweh*, perbedaannya menyangkut jumlah raka'at yang benar dalam shalat yang harus dilaksanakan. Ada dua *hadis* yang sah mengenai ini, yang pertama mengatakan bahwa orang harus mengerjakan 23 raka'at dan yang lain mengatakan orang harus mengerjakan 11 raka'at. Sampai dengan datangnya modernisme, 23 adalah jumlah yang diterima di Jawa sebagai ortodoks dan orang NU masih melakukan 23 raka'at ini. Namun, orang Muhammadiyah-Masyumi kebanyakan mengerjakan 11 raka'at. (Masjid Mojokuto, walaupun sekarang didominasi oleh NU, tidak kembali melakukan 23 raka'at dari sistem 11 yang diperkenalkan oleh kaum modernis ketika mereka berkuasa). Orang NU mengatakan bahwa kaum modernis malas dan tidak begitu tertarik akan agama. Kaum modernis mengatakan bahwa walaupun jumlah raka'at yang mereka lakukan lebih sedikit, mereka lebih hati-hati melakukannya dan dengan pengertian yang lebih mendalam tentang maknanya, sedangkan kaum konservatif mengerjakan sembahyangnya sambil lalu saja.

> (Informan ini adalah seorang modernis). Sistem 11 lebih baru serta disebarluaskan oleh gerakan modernis di sini dan ditentang dengan tajam oleh orang yang lebih kuno ketika mula-mula diperkenalkan. Ia diperkenalkan di masjid Mojokuto oleh *Kiai* Nazir (pendiri Sarekat Islam yang tua) di tengah-tengah oposisi yang keras—pada kenyataannya, begitu keras, sehingga orang NU kebanyakan pergi ke tempat lain untuk bersembahyang, ke langgar mereka sendiri dan sebagainya. Alasan mengapa sistem 11 disukai oleh kalangan modernis adalah karena di samping fakta bahwa ia berasal langsung dari Hadis Nabi, sedangkan sistem 23 berasal dari sahabatnya Umar, juga dimungkinkan

mengerjakan sembahyang itu secara perlahan-lahan dan teratur, sehingga lebih khusyu, sementara yang 23 selalu dikerjakan dengan tergesa-gesa. Orang-orang tua yang menyukai sistem 23, menganggap bahwa lebih banyak jumlah raka'at, lebih besar pahalanya; yang lebih muda, biasanya dan orang-orang yang lebih khusyu, yang menyukai 11, menganggap bahwa kalau orang tidak mengerjakan sembahyang itu secara mendalam serta khusyu, ia tidak akan mendapat pahala samasekali.

Konflik tentang *darus* menyangkut soal apakah peserta harus membaca Al Qur'an secara bergantian atau bersama-sama. Sistem tradisional yang masih dilaksanakan NU adalah setiap orang membaca satu dari 30 juz Al Qur'an (*bukan surat* yang tak sama panjangnya, tetapi *juz* yang sama panjangnya, setiap juz 1/30 dari Qur'an) secara bergantian untuk dikoreksi oleh yang lainnya bila ia melakukan kesalahan. Tak ada usaha untuk menamatkan seluruh Al Qur'an dalam satu malam. Akan tetapi, karena tiap *langgar* mencoba menamatkan Al Qur'an satu atau dua kali dalam bulan itu, maka pengajian itu, dengan sistem ini, sering berlangsung sampai pukul tiga atau empat pagi. (Orang *santri* banyak tidur di siang hari pada bulan puasa).

Metode lainnya adalah para peserta duduk di sepanjang bangku, masing-masing diberi satu juz untuk dibaca, kemudian setiap orang mengaji sekaligus sehingga terdengar hiruk-pikuk bahasa Arab yang salah lafal dan dengan demikian, menamatkan seluruh Al Qur'an dalam waktu satu jam atau lebih. (Kalau jumlah orangnya kurang dari 30, orang yang lebih dulu merampungkan juz bagiannya berlari ke ujung bangku lainnya dan mulai membaca salahsatu juz yang berlebih).

Tidak terlampau tepat untuk menggambarkan perbedaan dua sistem ini dalam pengertian *modern-kolot*; ia lebih merupakan perbedaan antara desa dan kota (kecuali perbedaan tentang *taraweh*). Di kota, kebanyakan *santri* adalah pedagang atau tukang, khususnya tukang jahit. Karena akhir liburan puasa, *Idul Fitri*, merangsang belanja besar-besaran (teristimewa pakaian, sebagaimana kita pada hari Paskah, setiap orang pergi ke luar dan berkeliling dengan pakaian baru kalau bisa) maka pekerjaan bagi kebanyakan orang-orang ini lebih berat pada bulan puasa daripada dalam bulan-bulan lainnya di tahun itu. Pada umumnya orang Muhammadiyah tidak mengerjakan *darus* samasekali karena menganggapnya semata-mata sebagai pola *kolot*. Namun, sistem pembacaan Al Qur'an secara bersamaan dilakukan oleh orang-orang NU kota dan kaum modernis yang lebih moderat dan tidak tahan duduk

semalam suntuk mengaji Al Qur'an, tetapi juga tidak bisa mengabaikan *darus* samasekali.

> Ia (seorang anggota PSII dan kepala langgar kota) mengatakan bahwa ia tidak menyukai sistem baru itu, tetapi tetap mengerjakannya di langgar-nya. Sistem itu membuat mustahil membetulkan pembaca Al Qur'an yang merupakan maksud sebenarnya dari *darus* dan pada umumnya lebih dangkal. Alasan utama kepopulerannya adalah bahwa di kota, orang tidak memiliki waktu untuk duduk dan membaca Al Qur'an serta ingin bergegas pergi. Saya bertanya kepadanya, apa sebab ia tetap mengerjakannya, meskipun ia tidak menyukainya. Mula-mula ia mengatakan masih mampu melakukan koreksi bahkan ketika semua orang membaca sekaligus. (Ia mengatakan bahwa ia hanya mengizinkan orang-orang untuk membaca bersama kalau ia tahu bahwa orang-orang itu sanggup melakukannya. Mereka yang belum baik bacaannya disuruhnya membaca satu juz sendirian). Akhirnya, ia mengaku bahwa mereka yang sering mengunjungi langgar kebanyakan adalah anak-anak muda, mereka ingin keluar pada waktunya agar bisa mengejar pertunjukan kedua di gedung bioskop.

Sembahyang di bulan puasa mencapai puncaknya dengan sembahyang pagi hari di akhir liburan puasa, *Idul Fitri*. (Hanya *santri* yang menyebutnya dengan nama ini. Yang lain menyebutnya *Riyaya* dalam bahasa Jawa dan *Hari Raya* dalam bahasa Indonesia). Muhammadiyah menyelenggarakan sembahyang di lapangan umum; NU, yang ortodoks sampai akhir, menyelenggarakan sembahyang di masjid. Biasanya lebih banyak orang pergi ke masjid daripada ke lapangan, tetapi sembahyang di lapangan biasanya ditandai dengan hadirnya segelintir *priyayi* tinggi yang tidak pernah ke masjid, tetapi muncul pada sembahyang *Idul Fitri*, sebagaimana halnya beberapa di antara kita muncul di gereja pada hari Paskah dan Natal. (Sembahyang di luar ruangan dilaksanakan oleh Muhammadiyah di lapangan umum pada hari raya *Idul Adha*, "Hari Kurban", sebagaimana juga pada hari *Idul Fitri*). Ketua Masyumi biasanya memberikan khotbah di lapangan. (Upacara sembahyang yang dilakukan NU di masjid hampir sama dengan sembahyang Jum'at, hanya lebih ramai). Waktu saya mendengarkannya, ia berbicara tentang persamaan kedudukan perempuan dalam Islam, keperluan bangsa Indonesia untuk belajar ilmu pengetahuan dan kenyataan bahwa di seluruh dunia, semua umat Islam sedang mengerjakan sembahyang yang sama.

Penetapan hari akhir puasa (sebagaimana permulaannya) merupakan sumber pertikaian pendapat antara kelompok modern dan konservatif. Beberapa minggu sebelum puasa, orang Muhammadiyah menerima pengumuman kapan tanggal mulai dan akhirnya dari kantor pusat di Yogyakarta, dimana jatuhnya hari-hari itu dihitung oleh pemimpin-pemimpin mereka menurut sistem hitungan perjalanan bulan (disebut *falak*) yang terdapat dalam kitab-kitab Islam. NU dan juga Departemen Agama yang didominasi oleh NU karena tidak percaya kepada sistem ini, seperti juga banyak kaum empirisis yang gelisah, selalu harus menunggu bulan benar-benar muncul. Karena bulan selalu muncul seperti ramalan Muhammadiyah, ini menyebabkan mereka memiliki posisi lebih baik dari NU dalam beberapa hal, seperti pengumpulan zakat fitrah.

> Naib (dan Ketua NU) mengatakan bahwa cara terbaik adalah menunggu sampai malam hari dimana bulan puasa diperkirakan akan berakhir dan melihat apakah bulan memang muncul. Katanya, bagi dia dan NU, yang pada hakikatnya hati-hati, hal itu seperti kalau orang menambahkan sederetan angka untuk mengetahui seberapa banyak ia memiliki uang. Ketika selesai menambahkan angka-angka itu, ia masih menghitung uangnya untuk memeriksa apakah jumlahnya cocok dengan angkanya; dan kalau tidak cocok, orang lebih mempercayai jumlah uang yang dihitungnya daripada angkanya. Muhammadiyah, di pihak lain, mempercayai angka-angka itu. Karenanya, mereka lebih dulu tahu kapan harinya akan tiba dan tidak perlu menunggu untuk menyaksikan sendiri apakah bulan itu muncul atau tidak. Menurut pendapatnya, ini agak kurang hati-hati, tetapi mengakui dengan agak sedih bahwa Muhammadiyah tampaknya selalu benar. Di Sumbersari (sebuah desa yang dekat), Ketua Masyumi bercerita kepada saya dengan gembira bahwa Masyumi memperoleh hasil lebih baik dalam usaha zakat fitrahnya di tahun ini karena ia dan semua anggota partai lainnya merasa yakin bahwa bulan akan muncul seperti diramalkan oleh Muhammadiyah. Karenanya, tak ada persoalan, sehingga bisa terus melanjutkan pengumpulan zakat. Akan tetapi, NU bimbang, tidak merasa pasti kapan bulan akan keluar, sehingga akibatnya mereka terlambat mulai dan tidak begitu berhasil.

Mengenai puasa itu sendiri, untuk sebagian besar hanya kaum *santri* yang melaksanakannya dengan baik walaupun beberapa orang *abangan* dan sejumlah *priyayi* juga melakukannya, mengingat puasa merupakan kebiasaan Hindu-Buddha maupun Islam dan sudah berakar dalam

kebudayaan secara umum. Massa besar bukan *santri* tidak berusaha melakukan puasa; tak pula mereka berpura-pura melaksanakannya. Pada bulan puasa, mereka makan di jalan dan di warung kopi secara terang-terangan di depan mata kalangan *santri* yang berpuasa, tanpa ada perasaan bahwa itu tidak sopan atau tak berperasaan—walaupun kaum *santri* tentu menganggap orang yang tidak berpuasa sebagai orang Islam yang kurang sempurna. Seorang *haji* yang saleh dan berpuasa, tetapi memiliki warung kopi, menceritakan kepada saya bahwa ia berusaha keras untuk tetap membuka warungnya sepanjang bulan puasa—karena bagaimanapun juga, sekeping uang akan membantu. Akan tetapi, ia berkata dengan sedih, karena reputasinya sebagai seorang *santri* yang kuat, orang agak segan masuk ke warungnya pada bulan puasa karena mereka tahu ia akan menganggap mereka buruk bahkan ketika ia tidak mengatakan apa pun serta menerima uang mereka dengan bersemangat seperti biasanya dan karena itu, ia terpaksa tutup.

Berpuasa sepanjang hari, setiap hari selama sebulan bagi banyak orang sangat berat. Seorang pemimpin tua NU yang berusia sekitar 70 tahun mengatakan kepada saya bahwa ia berpuasa setiap bulan puasa di sepanjang hidupnya, tetapi tak pernah terbiasa dengannya dan setiap tahun, terasa lebih berat dari sebelumnya. Ia mengatakan bahwa bagi beberapa orang, hal itu ringan, tetapi bagi yang lain, barangkali juga bagi kebanyakan orang, ia adalah bulan penderitaan. Setiap sore, orang menyaksikan *santri* yang berpuasa duduk-duduk dengan gelisah menantikan bunyi bedug yang menandakan waktu berbuka puasa. Ada berbagai kompromi yang dilakukan orang dengan perut mereka, seperti berpuasa hanya pada hari pertama dan terakhir di bulan puasa (yang oleh seorang *kiai* dalam rapat NU diibaratkan dengan tepat sebagai orang yang mengenakan topi dan sepatu, tetapi tidak memakai apa-apa di antara keduanya) atau berpuasa sampai tengah hari (sah untuk anak kecil, tetapi kebanyakan anak *santri* sanggup berpuasa sepanjang hari sesudah mereka berumur 12 tahun). Kompromi itu kebanyakan dilakukan oleh orang-orang yang mengatakan bahwa mereka bekerja sangat berat sehingga tak sanggup berpuasa. Akan tetapi, kebanyakan orang berpuasa atau tidak samasekali dan kebanyakan *santri* melakukannya.

Kalau orang bertanya kepada kaum *santri*, mengapa orang harus berpuasa, mereka hampir selalu memberi tiga alasan; untuk menunjukkan keta'atan kepada perintah Tuhan, untuk merasakan bagaimana rasanya

lapar, sehingga orang bisa memahami bagaimana rasanya menjadi orang miskin dan tidak cukup makan, untuk memperkuat diri agar orang sanggup menanggung penderitaan apa pun yang menimpanya. Puasa merupakan latihan rohani sebagaimana halnya olahraga merupakan latihan jasmani; dan seorang muda yang terpelajar membandingkannya dengan ujian di sekolah.

> Ia mengatakan bahwa sebelum bulan puasa, ia selalu berperasaan seperti orang yang sedang menghadapi ujian di sekolah—gelisah. Karena seperti ujian, ia selalu takut kalau tidak lulus. Tahun lalu, ia sakit sehingga tidak bisa puasa dan ia merasa tidak enak, karena semua teman-temannya berpuasa. Ketika akhir puasa tiba, ia pergi sembahyang seperti kalau ia berpuasa, tetapi ia masih merasa tidak enak. Selama puasa, orang tak boleh mengerjakan hal-hal buruk, tidak boleh menggunjing atau menipu orang. Setiap hari ia meneliti perbuatannya begitu hari itu berakhir.

Puasa mengubah jam makan dan menggeser jam tidur mereka yang menjalankannya. Puasa berakhir pada waktu matahari terbenam dengan hanya makanan kecil, biasanya kurma atau sepotong buah, disebut *buka* atau "pembukaan". Sesudah sembahyang maghrib, makanan lengkap disajikan, kemudian disusul dengan *darus* dan *taraweh* yang sering berlangsung sampai lepas tengah malam. Pada pukul 2:00 pagi, seluruh keluarga dibangunkan oleh bunyi bedug masjid, bangun untuk *saur,* makan pokok di bulan puasa. *Santri* yang lebih saleh, khususnya di desa-desa, sering duduk membaca Al Qur'an sampai pagi dan banyak tidur pada siang hari. Dengan tibanya *Riyaya,* bulan terbaik ini berakhir dalam hari raya yang hampir serupa dengan hari Paskah, ketika setiap orang membeli pakaian baru, mengunjungi teman-teman dan mempersiapkan pesta:

> Ia (seorang santri modernis muda) mengatakan bahwa orang cenderung menganggap Riyaya lebih penting daripada puasa. Mereka lebih banyak berbicara tentang itu—tentang menabung untuk keperluan itu, tentang barang-barang yang ingin dibelinya. Mereka memperbincangkan semuanya itu sepanjang bulan puasa. Ketika saya tanyakan, apakah orang santri melakukan yang demikian juga, ia mengiyakan, kecuali mereka yang "mengerti". Saya minta satu contoh mengenai mereka yang mengerti dan dia menyebutkan Pak Ali (Ketua Masyumi, Wakil Ketua Muhammadiyah) yang selalu mengatakan bahwa orang sebaiknya tidak

memakai pakaian baru pada Riyaya, tetapi berpakaian biasa saja yang suka dikenakan setiap hari; ia tidak pernah terlihat memakai pakaian baru pada Riyaya. Yang paling buruk adalah kaum perempuan. Mereka selalu berbicara tentang pakaian, uang, mempersiapkan segala makanan yang istimewa.... Ia mengatakan bahwa ketika dia masih kecil, ia selalu menyukai bulan puasa karena itu berarti Riyaya akan tiba.

Namun, *Riyaya* bukan hanya hari besar *santri*. Ia adalah hari yang dirayakan oleh orang Jawa, tak peduli apa agama dan kepercayaannya. Karenanya, ia jauh lebih tepat dibahas dalam Kesimpulan nanti.

Bagian Tiga

VARIAN "PRIYAYI"

BAB 17

Latarbelakang dan Dimensi Umum Kepercayaan serta Etiket *Priyayi*

Perkembangan "Tradisi Agung"

Adalah Robert Redfield yang telah menunjukkan jika pemburu atau orang desa yang belum beradab itu pra-melek-huruf *(pre-literate)*, maka petani itu buta huruf.[1] Ketika orang mulai menetap di kota-kota kecil dan besar—di Jawa, orang tampaknya mulai melakukan hal ini tak lama sesudah tahun Masehi dimulai—maka terjadilah perpecahan (yang disebut Redfield sebagai transformasi) dalam tradisi budaya homogen dari suku yang bisa mencukupi dirinya sendiri. Pasalnya, tradisi budaya ini sekarang harus melayani dua struktur sosial: kota yang canggih dan secara ekonomis bergantung kepada desa serta struktur desa yang bersifat dusun dan secara budaya bergantung kepada kota. Dari kepompong kesukuan yang melihat ke dalam dan mengungkung, muncul sebuah tradisi ganda dimana elaborasi kota dalam pola estetis, etis, politis, kemiliteran, keagamaan dan ekonomi, diimbangi di daerah pedesaan oleh elaborasi teknik pertanian yang semakin efektif untuk mendukung usaha yang terspesialisasi itu.

Terdapat elite budaya yang basis kekuasaan utamanya terletak pada kontrol mereka atas pusat sumber simbolik masyarakat (agama, filsafat, seni, ilmu serta terpenting dalam peradaban yang lebih kompleks, penulisan). Selain itu, ada petani-petani pekerja keras yang praktis dan subordinat, yang basis kekuasaan utamanya adalah kontrol mereka atas sumber bahan pokok masyarakat, yakni persediaan pangan. Keduanya menjadi saling bergantung satu sama lain secara simbiotik, dengan kedua varian tradisi saling memantul satu sama lain seperti dua cermin yang saling berhadapan, yang satu menangkap pencerminan yang lain secara samar-samar. Kita tidak akan menemukan petani tanpa *kaum ningrat* (*gentry*) atau *ningrat* tanpa petani.

Dalam keadaan seperti itu, apakah kita akan menyebut tradisi petani sebagai pengkasaran tradisi *ningrat*[2] atau tradisi *ningrat* sebagai penghalusan tradisi petani, tidaklah begitu penting. Apa yang sebenarnya terjadi adalah suatu dialog kultural yang terus-menerus antara *ningrat* dan petani, sebuah pertukaran bahan budaya yang konstan, dimana bentuk-bentuk kota yang mengabur menjadi "kasar" dan "tenggelam" ke dalam massa petani serta bentuk-bentuk desa yang terelaborasi "menghalus" dan "naik" ke dalam elite kota.

> Hubungan simbiotik antara orang kebanyakan (yakni "petani", meskipun seperti sudah saya tunjukkan, di Jawa pada zaman modern, orang juga menemukan "petani" di kota) dengan bukan orang kebanyakan (yakni kaum ningrat) yang di sini dipostulatkan sebagai konsep kunci tentang budaya rakyat, mengandung arti bahwa arah aliran budaya tidak saja bersifat ke luar atau ke bawah, dari kota besar ke desa atau dari kelas yang lebih tinggi ke kelas yang lebih rendah. Akan tetapi, kita menghadapi sebuah fenomena melingkar dimana budaya rakyat mendapatkan serta terus-menerus terisi lewat kontak dengan produk-produk dari lapisan sosial yang ilmiah dan intelektual, tetapi budaya rakyat itu juga secara terus-menerus menyumbang kepada lapisan bukan rakyat ini, walaupun dengan kadar yang lebih sedikit. Tari merupakan contoh dari proses ini. Pada abad ke-17 dan 18, guru-guru tari Eropa Barat memperkenalkan tarian rakyat ke dalam dansa sosial, menyesuaikannya dengan kebutuhan kalangan istana. Dansa empat-pasang dari desa Inggris memainkan peran dalam pertumbuhan quadrille Prancis yang kemudian diperkenalkan kembali di London. Tarian rakyat ini kemudian menjelma menjadi bentuk-bentuk tari di sekitar mana para penggubah, dulu dan sekarang, menciptakan karya-karya penting. Tarian rakyat yang sekarang menjadi tarian istana menyebar dari Spanyol, Prancis sampai ke Amerika Latin dan proses itu dimulai lagi dengan yang baru, dimana sedikit demi sedikit tarian itu menjadi milik rakyat. Kegemaran Amerika akan dansa empat-pasang sekarang ini juga mencerminkan proses ini: sesudah beberapa lama, hiburan rakyat masa lalu menjadi kesenangan para *avant-garde* seni.[3]

Dengan demikian, dalam peradaban non-industri yang sudah berkembang, biasanya terdapat kelas berkuasa yang melek huruf dan kelas yang dikuasai serta buta huruf (walaupun kedua kelompok itu dapat dibagi lagi), masing-masing saling berhadapan dan dipisahkan oleh jurang kelas yang hanya bisa dijembatani secara sporadis. Mereka yang bisa menulis menjadi model ideal bagi mereka yang tidak dan

yang terakhir ini menirukan yang pertama sebisa mereka dari jarak yang biasanya jauh sekali. *Kaum ningrat* mewakili Tradisi Agung sebagaimana petani mewakili Tradisi Kecil. Meskipun keduanya mungkin sangat dirangsang oleh pengaruh luar seperti halnya mereka di Jawa dirangsang oleh pengaruh Hindu-Buddha serta Islam, mereka tumbuh dengan sangat dekat, sehingga yang satu menjadi bayangan yang terdistorsi dari yang lain, kadang-kadang saling menolak dan saling tertarik. *Golongan ningrat* melihat petani sebagai tiruan kasar yang mengganggu dari tingkahlakunya yang sangat terkendali, tetapi juga sebagai spontanitas yang menarik dan kekuatan hewani yang menggodanya untuk meninggalkan kebosanan tak berkesudahan dari kesopanannya yang mengekang. Sebaliknya, petani melihat *kaum ningrat* sebagai puncak dari semua yang diinginkannya—sikap menahan diri, berbudaya, berpengetahuan, memiliki spiritualitas yang tinggi—dan semacam sikap kaku karena merasa diri penting serta pilih-pilih yang halus yang tentu banyak mengorbankan kegembiraan dalam hidup.

Ningrat dan Petani di Jawa

Kaum *abangan* adalah petani Jawa, sedangkan *priyayi* adalah golongan ningratnya. Agama *abangan* mewakili sintesis petani atas unsur yang diterimanya dari kota dan warisan kesukuannya, sinkretisme berbagai potongan tua dari selusin sumber yang disusun menjadi satu kumpulan utuh untuk melayani kebutuhan rakyat yang bersahaja, yang menanam padi di petak-petak sawah yang teririgasi. Sekarang ini ada petani *santri* karena budaya tani tua yang homogen kini mulai pecah akibat tekanan kehidupan modern. Namun, sampai abad ini dan masih demikian bagi kebanyakan petani (termasuk petani yang secara nominal *santri*), tradisi *abangan*—sedikit pengobatan pribumi, sedikit magi Tantra, sedikit mantra Islam, semuanya mengelompok di sekitar upacara slametan yang sederhana—diadakan untuk merumuskan dan mengatur hubungan sosial yang pokok dari kaum tani yang terikat pada tanah. Upacara itu memproyeksikan kepada mereka sebuah dunia makna yang simbolik dimana pekerjaan yang mereka lakukan, kehidupan yang mereka tempuh dan nilai-nilai yang mereka pegang semuanya membentuk arti kosmik.

Kaum *priyayi* umumnya selalu berada di kota-kota; bahkan salahsatu ciri Jawa modern yang secara sosiologis paling menarik adalah

besarnya jumlah priyayi di kota-kota. Sebagian karena ketidakstabilan politik dari kerajaan-kerajaan masa pra-kolonial, sebagian karena filsafat mereka yang melihat ke dalam, yang lebih menghargai prestasi mistik daripada keterampilan politik, sebagian karena oposisi Belanda terhadap usaha mereka mendekati kaum tani, kaum priyayi tidak mampu menjadikan diri mereka sebagai ningrat pemilik tanah. Mereka ini, dengan sedikit pengecualian (tidak ada di sekitar Mojokuto), bukanlah baron-baron tuantanah dengan hamba-hamba atau setengah-hamba di tanah yang besar. Sebagian besar dari mereka adalah birokrat, pegawai dan guru-bangsawan kerah putih.

Unsur "bangsawan" ini sekarang kurang penting. Priyayi pada awalnya merujuk kepada orang yang bisa menelusur balik asal-usulnya sampai kepada raja-raja besar Jawa pada zaman sebelum penjajahan yang setengah mitos. Namun, karena Belanda yang memerintah Jawa lebih dari 300 tahun itu, mempekerjakan kaum ini sebagai instrumen administratif dari kebijakan mereka, pengertian istilah itu meluas mencakup orang kebanyakan yang ditarik ke dalam birokrasi akibat persediaan aristokrasi yang asli sudah habis. Sekalipun demikian, bahkan di Mojokuto, yang sebagai ibukota kewedanaan dan kecamatan, mewakili jangkauan birokrasi pusat yang terendah sehingga bisa diduga pejabat-pejabatnya tidak termasuk tinggi, perasaan mengenai pentingnya keturunan bangsawan masih ada.

> Kemudian saya bertanya kepadanya (seorang juru gambar yang memiliki gelar priyayi di Kantor Irigasi) tentang kelas. Ia mengatakan bahwa hanya ada dua kelas: *priyayi* dan bukan *priyayi*. *Priyayi* adalah orang yang mengerjakan pekerjaan "halus" (alus), yakni mereka yang bekerja di pemerintahan. Kelompok yang lain terdiri atas orang yang melakukan pekerjaan "kasar" termasuk petani, buruh, pedagang dan lain-lain. Ia mengatakan bahwa ini merupakan sisa-sisa sistem lama sebelum zaman Belanda, yang sedikit banyak masih berlaku di Bali sekarang: sistem Hindu yang memiliki lima kasta: (1) Brahmana, atau para pendeta dan guru; (2) Satria, atau para prajurit dan raja; (3) Waisa, atau pedagang; (4) Sudra, atau petani dan tukang serta (5) Paria, yakni para pengemis. Tiga kasta terakhir benar-benar berbeda dengan dua kasta tertinggi dan kaum priyayi sekarang adalah keturunan para Satria, raja-raja serta orang istana tempo dulu. (Katanya tidak ada lagi kasta Brahmana).

Saya bertanya tentang Sosro (orang yang mempunyai paling banyak tanah di kota, sekitar 323.749 meter persegi dan tadinya seorang

pegawai negeri, juga memiliki gelar). Ia tidak bekerja di pemerintah; apakah ia seorang *priyayi*? "Ya", kata Wiro (informan itu), "karena ia mengikuti gaya hidup para priyayi serta bergaul dengan para *priyayi* dan karena ia pun keturunan priyayi".

Bagaimana dengan H. Abdul (seorang saudagar santri yang kaya)? "Oh, tidak, ia bukan", kata Wiro sambil tertawa. "Ya, saya tahu", kata saya, "tetapi apakah ia benar-benar sama derajatnya dengan seorang tukang kayu di kampung?" Dan ia mengatakan, ya, menurut pendapatnya mereka itu sama derajatnya. Namun, ia mengatakan bahwa hal ini relatif: kalau seseorang bertanya kepada seorang desa, apakah H. Abdul itu seorang *priyayi*, ia mungkin akan mengatakan, ya, karena ia begitu tinggi di sana sehingga bagi penduduk desa ia tampak sebagai *priyayi*. (Ini, menurut pengalaman saya tidaklah benar. Tak seorang dusun pun akan salah menyebut seorang *santri* kaya, betapapun tinggi kedudukannya, sebagai *priyayi*). Apabila seseorang bertanya kepada Abdul sendiri, ia barangkali tidak akan mengatakan bahwa ia seorang *priyayi*, tetapi ia pun tdak akan mengatakan derajatnya sama dengan tukang kayu, melainkan lebih tinggi. Namun, dari sudutpandang Wiro sebagai seorang *priyayi*, Abdul, tukang kayu dan kaum tani, semuanya merupakan satu kelompok besar yang sama kelasnya.

Ia mengatakan ada beberapa ukuran yang bisa digunakan orang untuk membedakan *priyayi* dan bukan *priyayi*: kekayaan (tetapi dalam kenyataannya, *priyayi* sering tidak sekaya pedagang *santri* yang kaya, malah mungkin lebih miskin dibandingkan dengan kepala desa abangan yang kaya); gaya hidup—pakaian yang mereka kenakan, rumah tinggal mereka, cara mereka bertingkahlaku; dengan siapa mereka bergaul, karena *priyayi* hanya bergaul secara eksklusif dengan sesama *priyayi*; dan paling penting adalah keturunan. Itulah kenapa Abdul dan tukang kayu sama, karena asal-usul mereka sama—yaitu dari orang biasa....

Saya terus mengejar dia dengan ini, menanyakan kepadanya tentang seorang anak yang dilahirkan sebagai bangsawan, kemudian berpisah dari orangtuanya, lalu besar di desa dan kemudian menemukan asal-usul keturunannya. Apakah ia seorang *priyayi*? "Oh ya", kata Wiro, "kalau ia merupakan keturunan raja, ia pasti berbeda; Anda akan mengetahuinya seketika. Ia akan berbicara dan bertingkahlaku dengan cara yang lebih beradab daripada orang desa di sekitarnya".

Lalu saya berkata, "Bagaimana dengan pejabat-pejabat tinggi pemerintahan yang tidak memiliki silsilah kebangsawanan—katakanlah

Bupati Bragang?" (Bupati Bragang adalah seorang Masyumi dan karena itu, seorang *santri*, sebuah keadaan yang sulit diterima oleh semua *priyayi* di kota yang tak pernah berhenti mengeluhkan pengangkatannya yang politis sebagai "tidak tepat"). Menurut dugaan Wiro, bupati itu dianggap sebagai *priyayi* sekarang karena zaman sudah berubah—seorang *priyayi* karena "pekerjaannya" (yakni prestasinya) yang semakin diterima sekarang ini. Namun, menurut pendapat Wiro, *priyayi* karena keturunan lebih tinggi dari *priyayi* mana pun yang memperoleh gelarnya karena prestasi. Misalnya, banyak orang memiliki gelar Mr. (yakni Master Hukum) dan Dr. (yaitu Doktor dalam ilmu hukum) sekarang serta banyak di antaranya bukan berasal dari kelompok *priyayi*, tetapi anak orang-orang desa yang kaya, kepala desa yang kaya, pedagang dan sebagainya, serta bukan orang yang memiliki gelar sejati, tetapi hanya gelar akademik saja. Orang-orang demikian pasti mempunyai cara pikir dan watak kepribadian yang berbeda betapapun kerasnya mereka berusaha meniru tatacara *priyayi*.

Saya bertanya kepadanya, apa perbedaannya. Ia mengatakan bahwa mereka yang memperoleh kedudukan karena harta dan "kerja" (yakni "belajar") memiliki rasa kemanusiaan yang kurang jika dibandingkan dengan *priyayi* yang sama tingkat dan pendidikannya—untuk sebagian besar, meski bisa saja ada pengecualian. Misalnya, Sultan Yogyakarta dibandingkan dengan katakanlah seorang pemimpin *priyayi*, ia tentu memiliki "kemanusiaan" yang lebih besar. Walaupun dia dididik di Belanda, dia masih memiliki sifat Satria....

Ia mengatakan bahwa *priyayi* tidak pernah punya toko... karena tak ada *priyayi* yang pintar berdagang. Itu bukan merupakan "tugas turun-temurun"-nya (*darma*) bukan merupakan "kepandaian" mereka. Tugas "turun-temurun" mereka adalah sebagai prajurit dan menjalankan pemerintahan (sebagai pejabat). Oleh karena itu, mereka tidak bisa berdagang dan kalau pun mereka mencoba, pikiran mereka tidak akan tenang. Ia tahu kalau ia berdagang, ia tidak akan bahagia dalam hati. Kepintaran berdagang seperti juga kepintaran lain-lain adalah soal keturunan, tetapi hanya di kalangan bukan *priyayi*—terutama mereka yang berasal dari Solo, Yogyakarta dan Kudus. "Pola pikiran" yang berlaku di situ lebih rendah daripada *priyayi*.... Semua orang yang bukan *priyayi* memiliki "tugas turun-temurun" yang sama dan jiwa mereka semuanya sama. Seorang pedagang hanya berpikir tentang kebutuhannya sendiri dan tidak tentang masyarakat secara keseluruhan....

> Ia mengatakan bahwa Pancasila (Lima Sila Presiden Sukarno, dasar negara sekarang) merupakan sebuah usaha untuk menegakkan kembali sistem Hindu tua yang sangat baik. Ia berpendapat, waktu berjalan menurut lingkaran; sejarah berulang dalam siklus dan orang selalu kembali ke waktu sebelumnya. Ini adalah hukum alam, kehendak Tuhan.... Yang penting bukanlah menegakkan kembali masyarakat masa lalu secara persis yang merupakan sebuah kemustahilan, tetapi agar masing-masing orang mengetahui apa yang menjadi tugasnya menurut keturunannya sehingga keturunan petani akan menjadi petani, pedagang menjadi pedagang dan sebagainya. Kalau tidak diatur demikian, masyarakat akan hancur. Kalau orang biasa bertingkahlaku seperti *priyayi*, siapa yang akan mencangkul tanah nanti? Negara akan runtuh. Meski demikian, ia mengakui, semakin banyak orang desa yang meniru-niru *priyayi* dan ia bertanya-tanya siapa yang akan mencangkul nanti. Ia mengatakan jika ia, misalnya, diwajibkan mencangkul, ia tak akan sanggup melakukannya.

Etika priyayi, dengan kepekaannya yang tinggi terhadap perbedaan status, pernyataannya yang tenang tentang superioritas spiritual dan penekanan ganda pada kehidupan rohani yang halus serta tingkahlaku yang sopan, merupakan hasil dari kehidupan kota selama hampir 16 abad. Negara-kota Hindu-Buddha kuno diperintah oleh raja yang juga seorang dewa, raja suci yang ditakhtakan pada puncak kehalusan spiritual di atas bukit suci simbolik yang diletakkan tepat di pusat ibukota yang dibuat bersegi empat.[4] Mereka memunculkan kelompok *ningrat-prajurit* yang sangat memperhatikan hal-hal yang sifatnya keagamaan-estetis, kelompok yang menerima mode kebudayaan asing dan merasionalisasi kebudayaan setempat. Negara-kota timbul dan tenggelam, satu demi satu sebagaimana kebanyakan eksperimen politik yang tidak berhasil. Kecuali mungkin Kerajaan Majapahit pada abad ke-14 dan Mataram pada abad ke-17, kerajaan-kerajaan itu tak mampu menanamkan akarnya secara mendalam di massa petani. Aristokrasi Jawa tidak memiliki sistem kewajiban feodal yang terhubung dengan tanah seperti halnya Eropa Barat dengan bangsawan pemilik tanah pertanian atau birokrasi Cina yang dirasionalisasikan dan mengangkat pejabat-pejabatnya baik dari ningrat desa maupun kota. Aristokrasi Jawa malah tidak memiliki hubungan patronase yang solid seperti India yang diorganisasikan dalam kasta padahal begitu banyak yang dipinjam dari pandangan dunia India. Dengan demikian, aristokrasi Jawa sampai dengan datangnya Belanda hanya memiliki dua cara untuk

menguasai petani dalam rangka memeras padi serta tenaga kerja yang diperlukan mereka untuk menyangga spesialisasi mereka: teror militer sederhana dan semangat agama yang menyala-nyala. Aristrokasi Jawa menggunakan keduanya.

Konsep-Konsep Dasar Dalam Pandangan-Dunia Priyayi

Petani tergantung kepada para pangeran ningrat bukan hanya untuk perlindungan militer saja, tetapi juga karena kaum ningrat memiliki aura mistik-magis yang disebut Max Weber sebagai karisma. Keunggulan spiritual dihubungkan dengan keutamaan politik dan mencapai puncaknya pada raja yang tak bergerak, penjelmaan Wisnu atau Siwa yang bersemadi di istananya di pusat jagat raya. Kekuatan spiritual mengalir ke luar serta ke bawah dari pancuran kerajaannya, makin menipis ketika merembes melalui tiap lapisan birokrasi dan akhirnya mengalir lemah ke massa petani. Petani dan raja, pusat dan pinggiran, puncak dan dasar, Tuhan dan makhluk, yang sakral dan yang profan—semua ini, dengan sedikit penafsiran kembali, merupakan batas koordinat tongkat pengukur metafisik serta sosial *priyayi*, batas yang diringkas menjadi sepasang konsep yang sangat penting bagi pandangan-dunia *priyayi*, yakni alus dan kasar.

Alus berarti murni, berbudi halus, halus tingkahlakunya, sopan, indah sekali, lembut, subtil, beradab, ramah. Seseorang yang berbicara bahasa Jawa tinggi dengan mulus adalah alus, seperti halnya bahasa Jawa tinggi itu sendiri. Sepotong kain yang diberi corak yang rumit dan halus di atasnya adalah alus. Musik yang dimainkan dengan elok atau tarian yang ditarikan dengan langkah-langkah yang terkendali adalah alus. Demikian juga batu yang halus, anjing yang rambutnya menyuruk ke bawah, lelucon yang menarik dan ekspresi puitis yang pintar. Tuhan tentu saja alus (sebagaimana juga semua makhluk halus yang gaib), demikian pula pengalaman mistik dengannya. Jiwa serta watak seseorang adalah alus sepanjang ia secara emosional memahami struktur akhir keberadaan atau eksistensi dan tingkahlaku serta perbuatan seseorang adalah alus sepanjang ia diatur oleh etiket yang rumit serta kompleks yang berasal dari istana. Kasar hanyalah lawan dari itu: tidak sopan, kasar, tak beradab; musik yang dimainkan dengan buruk, lelucon bodoh, sepotong kain murahan. Antara dua kutub inilah *priyayi* menempatkan setiap orang, dari petani sampai raja.

Akan tetapi, untuk mulai memahami pandangan *priyayi*, orang harus mengerti makna sepasang konsep lain: lahir dan batin. Batin berarti "wilayah dalam pengalaman manusia" dan lahir adalah "wilayah luar tingkahlaku manusia". Godaan yang langsung datang adalah untuk menyamakan keduanya dengan jasmani dan rohani, tetapi ini akan merupakan kesalahan yang besar. *Batin* tidak menunjuk kepada kedudukan terpisah spiritualitas yang terbungkus dan dapat dilepaskan dari jasmani, melainkan kepada kehidupan emosional seorang individu pada umumnya—apa yang kita sebut dengan "kehidupan dalam" atau "yang subjektif"; ia terdiri atas bentuk-bentuk perasaan pribadi yang kabur dan berubah-ubah serta langsung terasa dengan segala kesegeraan fenomenologisnya. *Lahir*, di pihak lain, menunjuk kepada bagian kehidupan manusia yang menjadi batas pengkajian dari ahli-ahli psikologi tingkahlaku yang ketat—tindak-tanduk gerak-gerik, sikap badan serta wicara seseorang. Kedua pasang fenomena ini, dalam dan luar, dianggap sebagai wilayah-wilayah yang kurang lebih independen untuk bisa ditempatkan menurut urutan yang tepat secara terpisah atau mungkin lebih tepat disebut berurutan. Penertiban kehidupan luar membuat seseorang bebas untuk menertibkan kehidupan dalam. Orang beradab perlu memberi bentuk baik kepada gerak fisik yang secara alamiah kasar dan membentuk tingkahlaku luarnya serta kepada keadaan perasaan yang naik turun dan mencakup pengalaman dalamnya. Seorang yang benar-benar alus senantiasa sopan.

Dari kedua tugas itu, penataan kehidupan luar memang lebih mudah. Untuk mendukung pernyataan saya itu, saya sampaikan bait-bait berikut, semuanya diterjemahkan dengan sangat harfiah dari sebuah puisi panjang (atau lagu, karena puisi Jawa—tembang—selalu dapat dinyanyikan). Lagu itu disusun oleh seorang Jawa Mojokuto yang walaupun sebenarnya juga merupakan seorang *santri* mistik, mengekspresikan sebuah pandangan yang pada dasarnya *priyayi* terhadap kehidupan dalam serangkaian syair moral ini yang dimaksudkan untuk mendidik anak-anaknya:

> Kesopanan adalah tingkahlaku lahir,
> walaupun rumit, mudah dipelajari
> kalau hanya Anda mau,
> karena tingkahlaku itu bisa didengar dan dilihat,
> kalau Anda memperhatikan dengan cermat dan sampai detail, mengulanginya terus-menerus,

Anda akan mampu dalam waktu singkat
Berlaku sopan
Dari sudutpandang bentuk yang baik dan tingkahlaku yang menjadi kebiasaan
Di mana pun Anda berada
Anda akan bisa bergaul dengan setiap orang.
Tugas sebaliknya, yakni mengatur kehidupan dalam, jauh lebih sulit:
Sekarang untuk mengatur kehidupan batin,
Ini bukan merupakan sesuatu yang setiap orang mengetahuinya.
Hal ini sangat, sangat sukar.
Seseorang malah akan merasa semakin susah
Kalau seseorang mencoba mengetahui aturan kehidupan batin.
Karena ia tidak terlihat,
Malah lebih lembut dari tepung yang lembut.
Seseorang mungkin akan mengatakan, ia tidak dapat dijelaskan, atau tidak jelas.
Karenanya, kalau Anda tidak bersungguh-sungguh mencarinya
Anda pasti tidak akan menemukannya.

Dengan "menemukan aturan kehidupan batin" penyair itu bermaksud menunjukkan tujuan akhir agama *priyayi* pada umumnya, pengalaman mistik karena pada manusia yang benar-benar teratur, seluruh dirinya terserap oleh kesopanan, dalam serta luar bergabung dan ada pengungkapan mengenai pentingnya hal itu.

Barangsiapa mengetahui kesopanan kehidupan batin
Akan tahu juga tentang kemuliaan,
Memperlihatkan tanda-tanda sejati dari watak yang mulia.
Ia akan mampu menjaga kerajaan rohaninya,
Benar-benar sebuah tempat yang agung,
Yang tak pernah lebih jauh dari janggutnya sendiri,
Dan yang akan dilindungi hanya dengan sebuah tabir cahaya.
Ketahuilah! Yang demikian itu adalah ajaran orang-orang luarbiasa.
Patutlah Anda mengikuti petuah mereka.

Metafora politik yang mengidentifikasi spiritualitas dengan kemuliaan politik dan menggunakan citra istana raja yang sedang bersemadi untuk kehidupan batin manusia yang bertabir cahaya (dimana, seperti akan kita lihat, Tuhan pun hadir), bergantung pada identifikasi yang lebih mendasar tentang status keagamaan dan politik yang dinyatakan dalam konsep gradasi kasar-ke-alus. Namun, kombinasi

antara pembedaan lahir-batin dan rangkaian kasar-alus menghasilkan situasi dimana peningkatan dari petani yang belum beradab serta kasar menjadi raja suci yang sangat tinggi peradabannya, berlangsung tidak saja dalam pengertian pencapaian pengalaman mistik yang lebih besar, keterampilan yang semakin tinggi dari kontemplasi batin dan penyempurnaan pengalaman subjektif, tetapi juga dalam hal semakin besarnya pengawasan formal atas aspek-aspek luar perbuatan individu, mengubahnya menjadi seni atau yang mendekati seni. Dalam tarian, wayang, musik, corak batik, etiket dan mungkin paling penting dari semua, bahasa, formalisasi estetik dari permukaan perilaku sosial merembes ke segala hal yang dikerjakan oleh orang Jawa alus.

Priyayi versus Abangan: Perbedaan Umum

Tentu saja tidak ada kerajaan yang berdaulat di Jawa untuk berabad-abad lamanya. Namun, Belanda tidak saja mengambil administrator pribumi, guru-guru dan pegawai dari keturunan bangsawan serta raja, tetapi juga mengizinkan dua kerajaan Yogyakarta dan Surakarta tetap berjalan selama masa kolonial setelah menghancurkan kekuatan militer mereka serta mengambil kekuasaan independen raja-raja di sana. Dengan demikian, tradisi budaya tetap hidup, dipindahkan sekarang kepada birokrasi kolonial yang makin lama makin dirasionalisasikan. Priyayi tetap menjadi pemimpin budaya dan, sepanjang menyangkut masyarakat pribumi, pemimpin politik, walaupun setiap orang tahu bahwa tempat kekuasaan yang sebenarnya dalam masyarakat telah pindah ke tangan asing. Perhatian kaum ningrat kepada etiket, seni dan mistik berlangsung terus, begitu pula peniruan petani terhadap bentuk-bentuk yang mereka kembangkan.

Orientasi keagamaan *priyayi* lebih sulit dibedakan dengan abangan daripada dengan *santri* karena perubahan dari politeisme Asia Tenggara yang sinkretik (atau "animisme", apabila istilah "kedewaan" terlalu tinggi untuk diterapkan pada *danyang*, tuyul dan demit) kepada monoteisme Timur Tengah lebih besar dari pergeseran agama itu kepada panteisme Hindu-Buddha. Ciri-ciri yang akan saya bahas di bawah kategori *priyayi* tidak hanya berlaku untuk mereka saja. Orkes *gamelan* dan pertunjukkan *wayang*, misalnya, tak dapat dikatakan tidak ada dalam kehidupan petani. Akan tetapi, hal itu dimasukkan dalam konteks ini, karena pemeliharaannya, penjelasan makna filosofis dan keagamaannya

serta variasinya yang terperinci, ditemukan dalam konteks *priyayi*. Begitu pula, karena hal itu telah ditarik dan diintegrasikan ke dalam gaya hidup ningrat secara umum sampai tingkat tertentu dan dengan enggan dilihat oleh anggota masyarakat lain bahkan sektor *santri* sebagai model sejati kehidupan yang beradab.

Walaupun orientasi priyayi dan abangan, dari segi isi budaya, untuk sebagian hanya merupakan versi halus dan kasar dari masing-masing, keduanya diorganisasikan di sekitar tipe struktur sosial yang agak berbeda serta mengungkap jenis-jenis nilai yang sangat berbeda, perbedaan yang oleh Cora Dubois diberi ciri-ciri berikut ketika ia berbicara tentang wilayah-budaya Asia Tenggara:

> Ini adalah sebuah kelas (kaum ningrat) yang etosnya sangat berbeda dari petani. Ia melihat hidup dalam pengertian hirarki dan kekuasaan, bukan dalam pengertian demokrasi komunal yang sederhana; dalam pengertian hak istimewa serta bukan kewajiban timbal-balik; dalam pengertian pamer dan pembesaran diri, bukan pemenuhan kebutuhan hidup dan kewajiban komunal.[5]

Dengan demikian, selagi orang menelusuri pola priyayi ke bawah, pola itu cenderung bergeser dengan signifikan ketika mendekati konteks sosial abangan. Praktik mistik cenderung berubah menjadi praktik perdukunan; panteisme yang kabur serta abstrak meluangkan jalan bagi politeisme yang hidup dan konkret; minat kepada pengalaman keagamaan individual digantikan oleh minat kepada ketimbalbalikan keagamaan dalam kelompok. Ini berlaku pula bagi hal-hal yang menjadi akibat wajarnya: slametan abangan menjadi pesta resepsi *priyayi*. Walau bagaimanapun, meski priyayi dan abangan dalam banyak hal memiliki persamaan pandangan dunia serta mempunyai banyak barang keagamaan yang serupa tetapi etika yang dapat disimpulkan dari pandangan hidup yang menjadi dasarnya dan yang hendak dilambangkan oleh barang-barang keagamaan itu, agak nyata berbeda.

Literati versus Inteligensia

Dalam kelompok *priyayi*, ada semacam perbedaan yang bisa dibandingkan dengan perbedaan konservatif-modern yang telah diuraikan dalam hubungannya dengan *abangan* dan *santri*. Perbedaan itu tampaknya sejalan dengan perbedaan yang dibuat oleh Redfield yang

disusunnya dari Arnold Toynbee dan Gordon Childe, antara apa yang ia sebut dengan "literati" serta "inteligensia".

> Dalam menekankan adanya dua aspek berlawanan mengenai fungsi serta peran kaum terpelajar dalam peradaban awal dan kemudian, Childe dan Toynbee menunjuk kepada perbedaan antara dua jenis orang terpelajar yang mungkin memerlukan istilah pembeda. Childe terkesan oleh pemisahan antara keterampilan dan kesusasteraan pada masa awal peradaban. Ia terkesan pula oleh "sikap skolastik" yang ditumbuhkan para pegawai yang menuliskan kisah-kisah serta pengetahuan tradisional dan yang kemudian mengembangkan filsafat serta ilmu pengetahuan eksakta. Beberapa dari mereka ini lalu menjadi penjaga dan penerjemah kitab-kitab suci. Dari aspek fungsi mereka yang bersifat internal dalam mengembangkan peradaban, kita bisa menyebut jenis orang-orang baru ini sebagai literati. Kaum terpelajar Cina menjadi contoh dari jenis ini. Orang-orang ini terbungkus dalam budaya yang sudah menjadi peradaban. Mereka memajukannya terus ke fase yang lebih sistematik dan reflektif....
>
> Toynbee, di pihak lain, menulis tentang fungsi orang-orang terpelajar yang bertindak sebagai mediator antara masyarakat tempat mereka berasal dengan beberapa peradaban lain dan asing yang berhubungan dengannya. Orang-orang ini telah belajar sesuatu yang berbeda dari budaya masyarakat mereka sendiri. Mereka telah mempelajari "lika-liku peradaban yang mendesak masuk sejauh yang diperlukan oleh masyarakatnya sendiri agar mampu, lewat perantaraan mereka, memegang budayanya sendiri dalam lingkungan sosial dimana kehidupan tidak lagi berjalan menurut tradisi setempat dan semakin menuruti gaya yang dipaksakan oleh kebudayaan yang mendesak masuk kepada orang-orang asing yang berada di bawah dominasinya"....Toynbee menyebut orang-orang ini dengan sebuah istilah yang diciptakan untuk mereka di Rusia, yakni inteligensia. Berbeda dengan literati, anggota kaum inteligensia "dilahirkan untuk menderita". Ia adalah anggota dua dunia, bukan satu; ia adalah "orang marginal".[6]

Peradaban yang mendesak masuk yang lika-likunya telah dipelajari oleh inteligensia Jawa tentu saja adalah versi Belanda tentang Barat. Selain mistisisme, panteisme dan etiket istana, dalam kehidupan *priyayi,* ada elemen borjuis kecil biasa yang sumbernya tak sulit diduga. Di kalangan *priyayi* dapat kita temukan perempuan yang menyulam, memberi hadiah perkawinan, melengkapi rumahnya dengan mebel baroque yang berat dan menghiasi dinding rumah temboknya yang berbentuk kotak—akan tampak tidak ganjil kalau itu terjadi di Den

Haag—dengan gambar pemandangan yang menyenangkan. Di kalangan merekalah kita temukan orang-orang yang suka bermain tenis, catur, renang dan berburu. Kita malah bisa menemukan, beberapa di antara mereka ini membaca novel dan majalah-majalah Belanda walaupun hal ini sudah berkurang sejak revolusi. Saya bahkan mengenal satu atau dua orang yang menggambar sketsa dengan pensil, yang pasti bukan merupakan kebiasaan orang Jawa asli. Petani bagi orang semacam itu merupakan sesuatu yang memalukan: mereka bukan saja bodoh dan tidak memiliki sopan santun—sebuah keluhan literati—tetapi juga "kacau", "kotor" serta "malas" dan tidak teratur dalam memelihara anak.

> Ketika saya katakan kepadanya, saya sedang mempelajari anak-anak, ia (Ketua PNI—Partai Nasional Indonesia—partai politik yang didominasi *priyayi* dan kasus paling murni dari jenis inteligensia di Mojokuto) memberikan pendapatnya tentang ini. Ia berpendapat, anak-anak Jawa tidak "terdidik". Mereka dibiarkan saja makan sendiri apa dan kapan pun mereka mau, tidur kapan mereka mau. Beberapa bahkan tak pernah mandi atau dicuci bajunya. Anaknya (anak ketua PNI tersebut) bangun pada waktu yang tentu, mandi, makan pagi, pergi ke sekolah dan hanya sesudah sekolah mereka boleh main. Perempuan tua (sanak jauh informan) itu mengiyakan, memperkuat pendapat Rekso bahwa anak-anak petani tidak teratur makannya, kotor, harus mencari kayu serta rumput untuk ibunya dan bukannya pergi ke sekolah.[7]

Priyayi tingkat menengah serta atas cenderung berbahasa Belanda dan bukan Jawa; mereka yang lebih tinggi tingkatnya melakukan hal itu sampai pada satu tilik dimana mereka hampir tidak bisa menggunakan bahasa ibu mereka, kecuali memakai bahasa Jawa rendah untuk menyuruh para pembantu. Kaum *priyayi*-lah yang pada masa sebelum perang memperoleh keuntungan dari pendidikan yang disediakan Belanda untuk orang Jawa (beberapa di antara mereka malah bersekolah di sekolah anak-anak Belanda) dan bekerja sebagai pegawai serta administrator kecil di pabrik gula Belanda, perusahaan impor-ekspor dan industri transportasi. Adalah dari mereka ini, beberapa gelintir orang Jawa yang dipilih untuk dididik di Belanda dan menjadi jama'ah haji *priyayi* ke Mekkahnya Dunia Barat.

Dari semua ini, muncullah model aristokrasi Jawa yang akan menjadi tiruan bagi orang-orang biasa, sebuah model yang didasar-

kan atas pendidikan kerah-putih Barat yang menitikberatkan bahasa Belanda, sejarah, kesusasteraan dan sopan santun serta nilai-nilai Belanda. Perkumpulan perempuan, koperasi kredit yang dipolakan menurut rencana yang disusun oleh administrator Belanda yang bernafsu memperbaiki tingkat kehidupan "Pribumi", gerakan pendidikan orang dewasa yang merupakan *noblesse oblige* untuk mengangkat derajat massa—dengan mengajarkan kepada mereka, menulis dan membaca, mengurangi angka perceraian mereka serta mencuci pakaian mereka—tumbuh bersama dengan kelompok tari, sekte-sekte latihan kebatinan dan orkes *gamelan*.

Sejajar dengan piramida sosial yang didasarkan atas keterampilan artistik-mistik dan kedekatan dengan inti tradisi istana Hindu-Jawa, didirikan juga piramida lain yang didasarkan atas keterampilan dalam memanipulasi gagasan dan nilai-nilai Barat serta kedekatan dengan komunitas kolonial Belanda—baik yang inteligensia maupun literati.

> Ia (seorang *priyayi* muda terpelajar, kepala sekolah swasta yang didirikan oleh yayasan pendidikan *priyayi*) mengkritik kegagalan banyak *priyayi* untuk berpartisipasi dalam kehidupan modern. Katanya, Sosro (tuantanah yang disebut oleh Pak Wiro di atas) merupakan contohnya. Pada masa Belanda, ia menduduki tempat tertinggi dalam birokrasi dibandingkan dengan siapapun yang pernah dibesarkan di Mojokuto, karena ia adalah Kepala Pelabuhan Ikan di Jakarta, tetapi kini ia tak melakukan apa-apa lagi; ia hanya duduk-duduk di rumah menjadi *alus*, mempelajari mistisisme dan semacamnya. Saya bertanya, apakah itu karena ia sudah tua, Naryo (informan itu) mengatakan, "Tidak, ia baru berumur 50 tahun dan sehat sekali". Dalam hal ini, kepasifannya disebabkan oleh pengaruh isterinya yang berasal dari Surakarta. Setelah kawin dengannya, yang seorang *Raden Ayu* (gelar bangsawan tinggi keraton), ia berubah haluan 180 derajat dan mulai melakukan segala sesuatu à la Surakarta yang sangat lamban serta *alus*. Naryo menyatakan ketidaksetujuannya tentang hal ini dan mengatakan bahwa Rekso (Ketua PNI) berbeda dalam hal ini; ia sangat aktif dalam banyak hal.

Perbedaan antara dua kelompok ini tidak begitu tajam sebagaimana perbedaan *kolot-modern* di kalangan *santri*. Kebanyakan *priyayi* memiliki baik aspek literati maupun inteligensia dalam pandangan mereka (bahkan informan tersebut di atas menjadi anggota sebuah perkumpulan mistik). Pada umumnya, kalau kita menaiki tangga kedudukan ke arah kota-kota pelabuhan besar di utara—Jakarta, Sura-

baya serta Semarang, unsur literati berangsur-angsur berkurang dan unsur inteligensia berangsur-angsur bertambah, hingga di beberapa lingkungan di Jakarta, kalau kita mengabaikan antropologi fisik, kita akan sulit untuk mengatakan bahwa itu bukan di Belanda. Begitu pula sebaliknya, kalau kita mendaki tangga kedudukan ke arah pusat-pusat kerajaan besar di pedalaman, maka akan kita dapati kecenderungan bertumbuhnya unsur-unsur literati. Walaupun aspek inteligensia tidak harus menurun, hingga di lingkungan istana Yogyakarta dan khususnya Surakarta, kalau kita tidak melihat pada mebel serta lampu listriknya, kita mungkin akan mengira kita sedang berada di keraton Hindu-Buddha pada zaman sebelum Belanda.

Mojokuto, secara sosial dan geografis terletak di tengah, memperoleh pengaruh dari dua arah itu. Kalau orang mengenakan pakaian adat keraton ke utara, di sekitar Mojokuto dan Surabaya, ia akan ditertawakan, kata seorang informan kepada saya. Katanya, ia kenal seseorang yang pakaian tradisionalnya benar-benar terkoyak dari dirinya. Akan tetapi, ke arah Yogyakarta dan Surakarta, orang menyukai pakaian seperti itu dan banyak yang masih merendahkan orang yang mengenakan celana panjang serta jas sebagai peniru Belanda.

Meski demikian, pada umumnya, unsur inteligensia dan literati cenderung berpadu pada seseorang dengan hanya penekanan relatif pada yang satu atau yang lain. Pahlawan-budaya *priyayi* sekarang (1954) adalah Sultan Yogyakarta yang katanya berbuat persis seperti seorang raja konservatif, mistik serta tradisional di dalam istananya dan berlaku seperti seorang pemimpin politik progresif, modern serta berpendidikan Belanda di luar istana. Bahkan, di kebanyakan lingkungan inteligensia di Jakarta, orang sering menemukan mistisisme di tempat-tempat yang tak terduga:

> Ia (seorang mahasiswa sosiologi tingkat lanjut di Universitas Indonesia) bertanya kepada saya, apakah saya sudah belajar filsafat dan saya menjawab, "Sedikit". Ia bertanya, apakah saya sudah menemukan kunci hidup di sana, sebuah jawaban. Ia mengatakan bahwa ia hanya tahu sedikit sekali tentang filsafat, tetapi selalu berusaha mencari kunci semacam itu. Ia mengatakan bahwa ia telah menyusun sebuah filsafat untuk dirinya sendiri; sebagian filsafat India, sebagian Islam, sebagian sosiologi dan sebagian lagi psikologi.... Ia telah menulis semua ini dan mengirimkannya kepada *Siasat* (sebuah majalah mingguan sosialis), tetapi redakturnya mengatakan bahwa ia harus mengirimkannya ke

majalah teologi. Ia menganggap lebih baik menyimpannya saja dulu karena kalau ia menerbitkannya orang mungkin tidak akan mengerti persis maksudnya dan akan tersesat.

Dimensi Umum Kepercayaan Priyayi

Tiga titik utama kehidupan "keagamaan" priyayi adalah etiket, seni dan praktik mistik. Saya mengakui bahwa saya menggunakan kata "agama" di sini dalam arti agak luas daripada yang lazim digunakan, tetapi tidak ada lagi yang bisa dilakukan selama faktor-faktor ini begitu berpadu, sehingga menelaahnya secara terpisah tidak akan banyak artinya. Etiket, seni dan praktik mistik merupakan usaha berurutan dari priyayi selagi ia bergerak dari permukaan pengalaman manusia menuju ke dalamnya, dari aspek luar kehidupan menuju aspek dalamnya. Etiket, polesan kelakuan antar-orang menjadi adat yang pantas dalam pergaulan, memberikan formalitas kerohanian kepada perilaku sehari-hari, disiplin ganda atas pikiran dan badan, mengungkapkan arti penting dalam melalui gerak-gerik luar. Praktik mistik, pengaturan intensif atas kehidupan pikiran serta perasaan, mengorganisasikan sumber-sumber spiritual untuk diarahkan ke kebijaksanaan yang tertinggi. Matarantai yang menghubungkan ketiganya, yakni unsur serupa yang mengikat mereka menjadi satu dan membuat ketiganya hanya menjadi modus berbeda dari realitas yang sama, adalah apa yang oleh orang Jawa—dengan meminjam sebuah konsep dari India—disebut rasa.

Rasa memiliki dua arti utama: "perasaan" dan "makna". Sebagai "perasaan" ia merupakan salahsatu pancaindra tradisional—melihat, mendengar, bicara, mencium dan merasa. Di dalamnya terkandung tiga aspek "perasaan" yang menurut pandangan kita tentang pancaindra terpisah: rasa pada lidah, sentuhan pada tubuh serta "perasaan" emosi dalam "hati"—kesedihan, kebahagiaan dan sebagainya. Rasa sebuah pisang adalah rasa-nya, sebuah firasat adalah rasa, sakit adalah rasa dan demikian pula nafsu.

Sebagai "makna", rasa digunakan dalam surat, sajak atau malah dalam pembicaraan untuk menunjukkan yang tersirat dalam jenis saran kiasan "melihat ke utara untuk mengenai yang di selatan" yang sangat penting dalam komunikasi orang Jawa. Ia juga diberi penerapan yang sama dengan perbuatan luar pada umumnya: untuk menunjukkan makna tersembunyi. "Rasa" konotatif dalam gerak tari, sikap yang sopan

dan sebagainya. Akan tetapi, dalam arti kedua ini, ia juga adalah "arti tertinggi"—makna terdalam yang dicapai orang berkat usaha mistik dan yang penjelasannya memecahkan semua ambiguitas eksistensi dunia. Rasa, kata salah seorang informan saya yang artikulatif, sama dengan hidup; semua yang hidup memiliki rasa dan semua memiliki rasa, pasti hidup. Atau apa pun yang hidup mempunyai makna dan apa pun yang mempunyai makna, hidup. Jika definisi pertama atau yang sensasionalis mengenai rasa menunjukkan baik rasa dari luar (rasa di lidah dan kulit) maupun dari dalam (emosi), maka definisi rasa yang kedua atau semantik, menunjukkan baik makna kejadian-kejadian lahir, dunia perilaku luar dari suara, bentuk serta gerak-gerik maupun kejadian-kejadian batin yang jauh lebih misterius, dunia kehidupan dalam yang berubah-ubah.

Perubahan-perubahan yang dilakukan orang Jawa terhadap akar kata yang artinya beragam ini begitu banyak dan luarbiasa konsistennya hingga nyaris memberikan sebuah gambaran lengkap analisis fenomenologis terhadap pengalaman manusia yang dipakai oleh *priyayi* sebagai dasar pandangan dunia mereka. *Ngrasani* berarti menggunjing orang lain. *Ngrasakaké* berarti bersimpati atau "ikut merasakan" seseorang atau sesuatu. ("Usaha saya rugi" keluh seorang pemilik toko kepada saya, "Anda bahkan tak bisa *ngrasakaké* itu". Orang yang dianjurkan bekerjasama akan diminta untuk saling *ngrasakaké*). *Rerasan* (saling *rasa* satu sama lain) berarti diskusi atau perbincangan, biasanya dengan sengit. *Sarasa* (menjadi satu *rasa*) berarti berada dalam harmoni, bersepakat. *Mirasa* berarti mempertimbangkan sesuatu, memikirkan sesuatu. *Krasa* merujuk pada "perasaan" sebagai kata benda abstrak; jadi *krasa bingah* (*bingah*—"bahagia") berarti kebahagiaan. *Krasan* berarti "merasa di rumah", merasa enak dalam situasi dimana kita berada, menjadi biasa dengannya. (Apa kita *krasan* di Jawa?"—yakni, apakah kita betah di Jawa? Apakah kita sudah terbiasa dengan panasnya, makanannya, kebiasaannya, sehingga hal itu tak lagi mengganggu keseimbangan batin kita? Yang terakhir ini merupakan padanan Jawa untuk perkataan Inggris dalam menanyakan orang asing yang berkunjung: *"How do you like America?")*. *Rasa-pangrasa* berarti saling "merasa" satu sama lain secara sementara dan hati-hati untuk menahan perasaan seseorang dalam penyembunyian ketidakpercayaan satu sama lain, sebuah pola *priyayi* yang khas. *Rumangsa* berarti menyadari atau memahami sesuatu. Sebagaimana J. Gonda kemukakan

dalam bukunya, *Sanskrit in Indonesia,*[8] dua makna *rasa*—"makna tertinggi" atau "signifikansi yang tersembunyi" dan "sensasi sentuhan", "rasa (*taste*)" atau "perasaan dalam"—sebenarnya diambil dari dua akar kata Sansekerta yang berbeda. Namun, seperti yang dikemukakannya juga, di Jawa modern, "kata... yang terakhir... benar-benar telah bercampur dengan yang pertama". Dan analisis keagamaan *priyayi* didasarkan atas percampuran ini.

Dengan menganggap rasa memiliki arti "perasaan" dan "makna", kaum *priyayi* telah mampu mengembangkan analisis fenomenologis tentang pengalaman subjektif ke mana segala yang lain dapat dikaitkan. Karena pada dasarnya "rasa" serta "makna" adalah satu dan dengan demikian pengalaman religius tertinggi yang subjektif juga merupakan kebenaran religius tertinggi yang objektif, sebuah analisis empiris atas persepsi ke dalam pada saat yang bersamaan menghasilkan analisis metafisis atas realitas objektif. Dengan ini, cara khas dalam mempertimbangkan perbuatan manusia, baik dari sudutpandang moral, estetika maupun keagamaan adalah dengan ukuran kehidupan emosional individu yang melihatnya, baik dari dalam ataupun dari luar. Semakin alus perasaan seseorang, semakin tajam pengertian seseorang, semakin tinggi watak moralnya dan semakin cantik pula aspek-aspek luar seseorang. Karenanya, pengelolaan ekonomi emosi seseorang menjadi minat utama dengan ukuran semua yang lain pada akhirnya dirasionalisasikan. Orang yang tercerahkan secara rohaniah menjaga keseimbangan psikologisnya baik-baik dan terus berusaha menjaga stabilitas ketenangannya. Tujuan dekatnya adalah ketiadaan gerak emosional karena nafsu adalah rasa kasar yang hanya cocok untuk anak-anak, hewan, petani dan orang asing. Tujuan akhirnya yang dimungkinkan oleh ketiadaan gerak ini adalah pengetahuan, pemahaman langsung atas rasa tertinggi. Merasakan semuanya adalah mengetahui semuanya. Paradoksnya, itu juga berarti tidak merasakan apa-apa—tetapi kita akan sampai kepada persoalan itu kemudian.

Keseimbangan emosional, kedataran afeksi tertentu, dengan demikian, adalah keadaan psikologis paling berharga, tanda watak yang benar-benar alus. Karena bentuk-bentuk yang diambil kehidupan berubah-ubah, dari keseluruhan yang tak teratur pada eksistensi hewan naik melalui petani yang hanya sedikit beradab *ke priyayi*-tinggi yang sangat beradab dan akhirnya, melalui raja yang suci ke Tuhan yang tak terlihat, tak teraba, tak terasa (kecuali secara mistik) serta mandiri,

bentuk rasa juga berubah-ubah dari aktualitas kasar nafsu dasar, melalui ketenangan rohaniah *priyayi* sejati, ke rasa tertinggi, dimana rasa hanya merupakan makna saja. Suka dan duka, kata orang Jawa, berhubungan secara tak terpisahkan serta saling menyiratkan, seperti atas menyiratkan bawah. "Sekarang senang, nanti susah. Sekarang susah, nanti senang" mungkin adalah ungkapan *priyayi* yang paling banyak dikutip. Orang yang benar-benar baik mencoba melampaui senang serta susah sebagaimana kalangan mistik kita mencoba mengatasi baik dan buruk.

> Jika kau dapat menenangkan hati nuranimu
> Kau akan mampu membangun tembok di sekitarnya;
> Kau tak akan perlu menjadi atau merasa rakus,
> Menginginkan ini, itu dan yang lain lagi.
> Karena satu-satunya yang diterima orang dalam hidup
> Hanyalah senang dan susah.
> Dalam hal ini tidak ada perbedaan antara orang kaya
> Dan orang miskin yang membawa beban sepanjang jalan.
> Kalau kau senang sekarang kau akan susah kemudian. Kalau kau terima kesusahan, ia akan hilang sepenuhnya.

Bait dari sajak informan saya ini patut dikomentari. Perkataan yang saya terjemahkan dengan "menenangkan" (*puntu*) sebetulnya berarti memikirkan dengan sungguh-sungguh, atau lebih tepat, berkata kepada diri sendiri agar tidak merasakan sesuatu yang biasanya akan dirasakan secara mendalam. Seorang informan yang dimintai sebuah contoh mengatakan: "Apabila orangtua saya meninggal, saya tentu sangat sedih. Akan tetapi, kalau saya katakan kepada diri sendiri, 'Oh, mereka sudah tua dan setiap orang harus mati pada suatu saat,' maka saya akan merasa tenang—perbuatan ini disebut *puntu*". Perilaku seperti ini, dari pengamatan saya, merupakan mekanisme pertahanan utama orang Jawa:

> Ketika Pak Arjo (tuanrumah saya yang rumahnya kemasukan pencuri ketika dia tak ada di rumah) pulang ke rumah setelah pencurian itu, ia tidak mengatakan apa-apa kepada Bu Arjo tentang hal itu untuk beberapa saat. Pada kenyataannya, sesudah saya masuk, tidak lama setelah ia kembali, ia berbicara kepada temannya sesama buruh kereta api dan mengatakan bahwa banyak yang terjadi di sini juga, tetapi ia hanya mengabaikannya serta terus berbicara tentang soal lain....

Kemudian ia mengatakan kepada saya bahwa ia telah mendamaikan dirinya tentang pencurian itu; telah meyakinkan dirinya sendiri dengan mengatakan, "Jika ia sudah hilang, ia hilang dan begitulah". Bersedih tak akan membawa sepeda itu kembali, juga kalau ia marah-marah kepada isterinya.... Ia mengatakan, ia telah menjaga diri dari bersedih hati tentang itu.

Ada tiga nilai utama yang terlihat dalam usaha menenangkan perasaan sebenarnya, usaha meratakan perasaan: *trima*, sabar dan ikhlas. Ikhlas telah saya perbincangkan dalam hubungannya dengan kematian, yang berarti membuat jarak dengan berbagai kemungkinan dunia luar, agar tidak merasa susah apabila sesuatu tidak berjalan baik atau kalau sesuatu yang tak terduga terjadi. Itu adalah sikap "tidak peduli" dengan premis bahwa kalau orang tidak peduli dengan hal-hal duniawi, hal itu tidak akan melukai atau menyedihkan hatinya; atau sebagaimana penyair kita menyatakan dalam bait yang lain:

Walaupun kamu mungkin memiliki
Sebuah rumah yang seperti surga
Dan menguncinya dengan kunci emas,
Kamu akhirnya pasti akan mati juga dan dikubur di bumi,
Dan semua harta bendamu hanya menjadi milikmu untuk sementara waktu.

Sabar biasanya diterjemahkan dengan *patience* (dalam bahasa Inggris). Kalau kita bertanya kepada orang, kualitas apa yang harus dimiliki seorang pemimpin, baik dalam bidang politik atau bidang lain, karakter ini yang hampir selalu mereka sebut. Sabar menunjukkan ketiadaan hasrat, ketidaksabaran dan nafsu yang bergelora. Seorang yang sabar berjalan dengan hati-hati melalui pengalaman, melangkah dengan mencoba-coba, seperti kalau ia melangkah di atas papan yang belum diketahui kekuatannya atau pada batu di lereng bukit yang mungkin akan menggelinding kalau kita injak. Tujuannya, seperti dikemukakan oleh baris sajak kita yang lain adalah,"berjalan dengan hati-hati sebagaimana seekor ulat melangkah di permukaan air".

Trima secara harfiah berarti menerima; dalam arti nilai, ia bermakna jangan membalas duri yang menusuk, menerima apa yang menimpa tanpa protes dan perlawanan. Tiga gagasan itu jelas sekali sangat dekat. Ikhlas membawa ketenangan jiwa lewat kekuranglekatan pada dunia

luar; sabar membawa ketenangan seperti itu dengan pengendalian batin atas lonjakan emosi, dihentikannya pertumbuhan kehendak, dilebihkannya sikap berhati-hati; *trima* membawa ketenangan melalui penerimaan hal yang tak dapat dihindari dengan sikap mulia: "Kalau kau terima kesusahan, ia akan hilang sepenuhnya".

Kalau kita bisa menenangkan perasaan kita yang paling dalam (dengan jalan *trima*, sabar dan ikhlas), demikian kata penyair itu, kita bisa membangun tembok di sekelilingnya; kita akan mampu menyembunyikannya dari orang lain serta melindunginya dari gagasan luar. Penghalusan perasaan batin, dengan demikian, memiliki dua aspek. *Pertama*, percobaan langsung ke dalam untuk mengontrol perasaan seseorang yang dicerminkan oleh *trima*, sabar dan ikhlas dan *kedua*, percobaan ke luar untuk membangun dinding di sekeliling diri untuk melindunginya. Di satu pihak, kita terlibat disiplin ke dalam dan di pihak lain, kita terlibat dalam pertahanan ke luar. Mistisisme terutama adalah latihan untuk yang pertama—bagaimana menjadi *trima*, sabar dan ikhlas. Etiket adalah latihan untuk yang kedua. Pada dasarnya, penghalusan dunia dalam—batin—memungkinkan penghalusan dunia luar, yang pada gilirannya melindungi kita dari gampang merasa kecewa. Dengan begitu, *priyayi* memiliki dua baris pertahanan untuk melawan kejutan dunia luar: formalisasi perilaku sosial agar mudah diprediksi dan perataan gejolak perasaan sehingga kalau yang tak diharapkan terjadi juga, ia tidak akan begitu menimbulkan kekalutan di dalam.

Peran Etiket

Tembok itu, dengan demikian, adalah tembok etiket. Etiket melengkapi *priyayi* alus dengan serangkaian cara formal yang kaku untuk mengerjakan berbagai hal yang menyembunyikan perasaannya yang sebenarnya dari orang lain. Lagipula, etiket demikian mengatur tingkahlaku diri sendiri maupun orang lain sehingga ia tak mungkin memberikan kejutan yang tidak menyenangkan.

Dalam model percakapan yang didiktekan kepada saya oleh informan-informan *priyayi* yang mengajar saya bahasa Jawa, situasi yang sama terjadi dan terjadi lagi hingga hampir mencapai titik membosankan. Dua orang berbicara. Orang yang satu menginginkan sesuatu dari yang lain (pinjaman, pertolongan atau ingin ditemani pergi ke suatu tempat) dan keduanya mengetahui hal itu. Pihak yang meminta

sesuatu tidak ingin mengajukan permintaannya secara langsung karena khawatir akan membuat marah pihak yang diminta. Pihak yang diminta pun tidak menyatakan penolakannya secara langsung karena khawatir akan mengecewakan yang meminta. Keduanya sangat memperhatikan reaksi emosi pihak lain karena akhirnya hal itu akan berdampak pada perasaan mereka sendiri. Hasilnya, mereka melakukan serangkaian pola percakapan formal yang panjang, bentuk-bentuk sopan-santun, cara-cara tak langsung yang kompleks serta saling menyatakan kemurnian alasan masing-masing dan hanya dengan lambat sekali sampai kepada inti pembicaraan sehingga tak seorang pun terkejut mendengarnya. Etiket merupakan pemindahan nada perasaan kehidupan batin yang tenang dan bisu ke tingkat perilaku antar-orang.

Hubungan antara rasa dan etiket seringkali dinyatakan dengan sebuah metafora dagang yang tajam.

> Apa tujuan hidup? (Informan itu, guru sebuah sekte mistik, memberikan kepada saya semacam *katekismus* kepercayaan kelompoknya). Tujuan hidup adalah untuk memperoleh kedamaian perasaan; selain dari itu, tak ada. Tak ada orang yang mencari kesedihan, kekalutan; yang dicari setiap orang hanyalah kedamaian. Setiap orang memulai pencarian kedamaian batin ini dengan sejumlah modal, sebagaimana di pasar, hanya tidak berbentuk uang, tetapi berbentuk *rasa*. Modalnya tak lebih dan tak kurang dari kemampuan membuat orang lain merasa tenteram.... Setiap orang memiliki modal rasa untuk melaksanakan hal ini. Ketika saya datang ke rumahnya, ia berdiri dengan cara yang sopan untuk menyambut saya. Ini adalah modalnya, karena itu menyebabkan saya merasa enak. Oleh sebab itu, saya pun membalas bersikap sopan kepadanya, maka ia pun merasa enak dan modal *rasa*-nya bertambah. Anda sering melihat tulisan yang tergantung di rumah-rumah orang: "Kita harus punya rasa sopan santun". Perasaan etiket ini, bentuk-bentuk kesopanan ini, adalah semacam perkakas atau alat untuk membuat orang lain merasa damai di dalam dan dengan demikian, termasuk juga diri Anda; semacam modal *rasa*, karena semua gerak-gerik adalah dari *rasa*, maka kesopanan pun memiliki *rasa*. Kalau Anda bertemu dengan orang di jalan dan Anda hanya lewat serta tidak bertanya, "Mau ke mana Pak?" dalam bahasa Jawa tinggi (yang merupakan salam Jawa yang lazim), ia akan merasa kecewa; dan kemudian kekecewaannya akan bereaksi kembali, sehingga Anda akan merasa kecewa.
>
> Ia mengatakan bahwa setiap orang memiliki bentuk kesopanannya sendiri sehingga tak ada orang Amerika, misalnya, yang akan bertingkahlaku seperti ini—dan ia kemudian memberikan sebuah

demonstrasi sempurna mengenai cara orang Amerika bertingkahlaku, menepuk bagian belakang seseorang sambil berkata. "Mari ke kota" sambil memandang dari atas (kepala Anda lebih tinggi di atas kepala orang lain merupakan sikap yang tak masuk akal bagi seorang Jawa). Dalam kenyataannya, peniruan itu begitu baik sehingga saya salah mengerti dan tak menangkap maksudnya, mengiyakan bahwa memang begitulah cara bertingkahlaku orang Amerika. Ia tampak terkejut dan kemudian berkata, bergumam, "Begitulah, kalau Anda sudah lama sekali mengenal seseorang".

Agar hal ini tidak dianggap sebagai interpretasi atas pandangan satu sekte saja, berikut ini saya kutip sebuah percakapan dengan seorang polisi yang walaupun seorang *priyayi,* samasekali tidak tinggi pengetahuannya dalam hal mistik yang menunjukkan secara lebih tajam, kesatuan etiket dengan kompleks keragamaan *priyayi* lainnya:

> Polisi itu yang semula datang dari Surakarta, tetapi sudah lama sekali tinggal di sini, memberitahu saya tentang berbagai tingkat bahasa Jawa dan mengatakan bahwa ini sangat penting bagi orang Jawa. Bahasa formal, seni Jawa serta sopan santun, katanya, adalah satu kesatuan. Setiap orang memiliki modal rasa yang merupakan kekayaannya yang sejati dan yang membuat lancar hubungan antar-orang serta untuk perdamaian di antara mereka dan dalam diri sendiri. Jadi, katanya, sebelum saya (etnografer) datang ke sini, ke Indonesia, saya merasa di dalam diri saya bahwa saya akan berusaha menjadi seperti orang Indonesia dan tidak mencoba merasa lebih tinggi daripada mereka serta berusaha mengenal mereka; maka ketika saya tiba di sini, segala sesuatu berjalan lancar dan saya merasa tenteram di hati. "Susunan emosional" inilah yang disebut modal *rasa* dan hal itu sangat penting. Etiket, bahasa dan seni, seperti orkes gamelan serta wayang, semuanya dimaksudkan untuk membangun timbunan modal *rasa* di dalam individu.

Ada empat prinsip pokok yang menjiwai etiket *priyayi:* bentuk yang tepat untuk pangkat yang tepat, ketidaklangsungan, kepura-puraan dan menghindari tiap perbuatan yang menunjukkan kekacauan atau kurangnya pengendalian-diri. Dalam bentuk yang tepat untuk pangkat yang tepat, terdapat soal yang sangat penting mengenai pilihan bentuk linguistik yang harus dilakukan segera, tetapi termasuk juga di dalamnya pola *andap-asor. Andap-asor* berarti merendahkan diri sendiri dengan sopan dan merupakan kelakuan yang benar, yang harus ditunjukkan kepada setiap orang yang kira-kira sederajat atau lebih tinggi. Selalu ada

semacam kegelisahan bilamana dua orang Jawa, khususnya kalangan *priyayi*, bertemu untuk pertama kalinya karena masing-masing harus menentukan pangkat pihak yang lain agar masing-masing dapat menggunakan bentuk linguistik yang tepat dan menerapkan pola *andap-asor* dengan tepat. (Ada beberapa petunjuk: pakaian, pekerjaan, sikap). Kalau keduanya sama derajatnya atau hampir sama, maka keduanya akan menggunakan pola *andap-asor* dan saya telah menyaksikan banyak percakapan *priyayi* yang tampaknya hampir seluruhnya terdiri atas usaha masing-masing pembicara untuk menempatkan dirinya pada posisi yang lebih rendah, semacam persaingan keras untuk menjadi yang paling rendah. (Persaingan itu pura-pura, tentu saja. Kalau salah seorang di antaranya terang-terangan menerima kerendahan hati yang lain dalam situasi serupa, maka itu akan merupakan penghinaan besar).

Kalau salah seorang peserta jelas sekali lebih tinggi kedudukannya dibandingkan dengan yang lain—seorang pangeran dan orang biasa, pejabat tinggi dan rendahan, tuan dan pesuruh, orang dewasa dan anak-anak, orang kaya dan orang miskin (yang bagaimanapun merupakan situasi yang rawan karena kebanyakan petani *abangan* yang miskin tidak akan mau mengaku diri lebih rendah dari seorang pedagang santri)—persoalannya akan lebih sederhana. Orang yang lebih rendah mengambil pola *andap-asor* dan yang lebih tinggi mengambil pola yang lebih tinggi, kadang-kadang bahkan pola yang congkak, sekalipun hal itu dianggap tidak patut. Persoalan timbul dalam situasi "derajat hampir sama"—dalam memutuskan kasus-kasus yang berada di perbatasan, apakah yang dihadapinya benar-benar berada di bawahnya untuk memungkinkan pengambilan sikap yang lebih tinggi, atau sebaliknya, orang yang lain itu cukup tinggi untuk dibenarkan berlaku serupa itu. Tampaknya ada kekhawatiran umum pada banyak orang, kalau-kalau mereka akan *ngrendahaké* (secara harfiah: merendahkan orang lain), yakni menghina orang yang lebih rendah dari mereka dan akan menghadapi ledakan kemarahan sebagai imbalannya. Orang harus selalu hati-hati dalam berbicara kepada orang yang lebih rendah, kata seorang perempuan karena mereka begitu mudah merasa terhina dan ketika merasa dihina, amarah mereka akan meledak.

Akibatnya adalah kecenderungan untuk bergerak "seperti seekor ulat melata di air"; untuk hati-hati sekali menghindari salah langkah. Ada untungnya keragu-raguan itu; sehingga persaingan untuk saling *andap-asor* mungkin adalah yang paling lazim, setidaknya di lingkaran

priyayi Mojokuto, dimana tak seorang pun demikian tinggi untuk bersikap congkak kepada orang lain. Persoalan serupa muncul juga kalau pangkat dan umur bertentangan. Apa yang harus diperbuat seorang tua yang tidak punya kedudukan ketika berhadapan dengan anak muda yang berpangkat tinggi (atau sekarang ini, berpendidikan tinggi); atau seorang *priyayi* melarat yang berhadapan dengan seorang pedagang kaya? Persoalan ini sebagian diselesaikan oleh kenyataan bahwa pola *andap-asor* maupun pemakaian bahasa bukanlah soal yang mutlak bersifat perendahan yang menghina ataupun kecongkakan bangsawan, melainkan dapat diikuti secara bertingkat-tingkat. Hal ini, pada kenyataannya, baru setengah dari kesenangan yang ada. *Priyayi* bermartabat dapat mengekspresikan semua nuansa kedudukan (dan penghinaan) yang kebanyakan tidak tertangkap oleh pengertian Barat samasekali dan seorang pemain yang lihai bisa membuat seorang yang baru gemetar tak bergerak. Sebagaimana diutarakan seorang Jawa, "Saya mempunyai seorang teman yang sangat *andap-asor* (kepada saya) sehingga saya merasa malu kepadanya karena saya tak bisa berlaku seperti itu. Ketika saya akan menjawabnya, saya hendak bersikap *andap-asor* juga, tetapi tidak bisa. Karena itu saya merasa malu".

Dalam arti tingkahlaku, pola *andap-asor* pertama-tama terdiri atas segala macam tindakan menunduk karena orang Jawa mengartikan metafora fisik dengan sungguh-sungguh, mengasosiasikan ketinggian dengan kedudukan yang tinggi. Pada masa lalu (dan orang masih melihatnya sekali-sekali di kalangan *priyayi* di kota-kota besar) para pelayan menyajikan makanan sebuah keluarga dengan berlutut dan penghormatan yang benar dari orang yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi adalah dengan berlutut serta menunjukkan isyarat menunduk (dua tapak tangan bersama dengan kedua ibu jari di depan hidung dan "anggukan horizontal" kepala) ke arah lutut orang yang lebih tinggi atau malah ke arah kakinya. Saya melihat ini dilakukan hanya sekali di Mojokuto—oleh seorang pelayan tua yang datang mengunjungi nyonya besarnya dulu, isteri seorang priyayi tinggi. Hal semacam ini sekarang dianggap terlalu ekstrem, tetapi usaha keras untuk menjaga kepala sendiri lebih rendah dari kepala atasannya masih banyak terjadi. Demikian juga adat tuanrumah untuk tidak duduk di meja tamu[9] kalau seorang tamu penting berkunjung, tetapi duduk di kursi yang rendah di samping dan belakang tamu. Mempersilahkan yang lain untuk lebih dulu duduk di tempat yang paling baik dan memperkecil arti kemampuan, kekayaan serta keberhasilan diri sendiri adalah bagian dari pola yang sama.

Ketidaklangsungan sebagai tema perilaku *priyayi* dan perilaku orang Jawa pada umumnya sudah dijelaskan di sini beberapa kali. Saya telah mengutip pepatah "melihat ke utara untuk mengenai yang di selatan" dan menceritakan percakapan luarbiasa yang terjadi ketika keluarga pengantin laki-laki meminta pengantin perempuan dari keluarganya untuk anak mereka. Saya telah mengutip kisah *naib* Mojokuto tentang *kiai* pada masa lalu yang tak pernah secara terang-terangan mencerca orang bila mereka salah, tetapi mengisahkan cerita-cerita sederhana yang bisa ditangkap maksudnya oleh para pendengar tanpa merasa tersinggung. Kita harus menangkap rasa, makna yang sebenarnya, dari ucapan orang, demikian yang selalu ditekankan oleh para informan karena orang-orang alus seringkali tidak suka mengatakan apa yang ada dalam pikiran mereka. Kekasaran bukan watak yang terpuji dan ketika orang tiba pada maksud yang sesungguhnya dalam sebuah model percakapan *priyayi* yang baik, setiap orang seharusnya sudah menyadari apa yang hendak dikatakan oleh seseorang. Seringkali orang tidak perlu mengutarakan maksud pembicaraan yang sebenarnya—suatu hal yang sangat melegakan bagi semua orang.

Salah seorang informan *priyayi* saya ingin menceraikan isterinya, tetapi ia berpikiran tidak patut bagi seorang yang berkedudukan seperti dia untuk langsung pergi dengan berani ke kantor *naib* dan menghilangkan "gaya kampungan" isterinya. Sebaliknya, ia diam-diam mempertajam percekcokan laten antara isterinya dengan mertua dari mendiang isteri pertamanya yang tinggal di sebelah. (Ia tinggal di tanah mendiang isterinya). Pertentangan antara dua perempuan itu sampai kepada titik dimana isterinya yang mulai melihat suaminya tidak lagi memihak kepadanya (walaupun ia tidak mengatakan apa-apa kepadanya serta berlaku seolah-olah segala sesuatunya normal seperti sediakala), tak lagi sanggup menahannya dan pergi ke kota untuk minta cerai sendiri. Sang suami kemudian muncul di depan *naib* dan para tetangga sebagai pihak yang terluka dan berbaik budi menceraikan isterinya. Sebuah kemenangan, katanya kepada saya, dari sebuah perilaku alus.

Situasi lain yang serupa terjadi dimana seorang isteri yang merasa tidak senang bukan terutama kepada suaminya, melainkan kepada saudara-saudara iparnya yang terpaksa ditumpanginya, memaksa suaminya pindah tanpa memintanya dengan terusterang.

> Suatu hari, suaminya tiba-tiba menemukan sebuah kartu pos di rumah yang berbunyi, "Saya tak tahan lagi di sini. Kalau suami saya tak mau

pindah, lebih baik saya saja yang pulang kembali ke orangtua". Kemudian suaminya marah kepada setiap orang. Pertama-tama, ia menanyai isterinya: "Apa kamu yang menulis ini?" "Tidak", katanya dan itu bukan tulisan tangannya. Lalu, ia mempersalahkan adik perempuannya yang juga membantah tuduhannya. Karena kedua orangtuanya tidak bisa menulis, maka jelas mereka berada di luar masalah. Menurut dugaannya, surat itu tentu ditulis oleh orang luar yang mau mengacaukan rumahtangganya. Tidak ada kejadian apa-apa sesudah itu. Segala sesuatu menjadi normal kembali. Kemudian, suami itu menemukan kartu pos lain persis seperti yang pertama. Terjadi lagi pertengkaran. Ia kumpulkan seluruh keluarga dan menanyai mereka satu-satu tentang itu, tetapi tidak ada hasilnya. Lima kali kartu pos itu muncul. Akhirnya, sang suami pergi mencari rumah sendiri. Setelah ia pindah, segala sesuatunya tenang kembali. Sekarang semuanya menjadi baik kembali, tetapi tak seorang pun mengaku menulis surat-surat itu.

Penggunaan perantara merupakan bagian dari pola yang sama (walaupun dalam menggunakan perantara, seorang *priyayi* terjebak di antara keinginannya yang besar untuk menjaga kerahasiaan urusannya dan keengganannya untuk menghadapi masalah dalam bentuknya yang telanjang). Beberapa *priyayi* Mojokuto meminjamkan uang, misalnya. Nyaris setiap orang tahu bahwa mereka mengerjakannya, tetapi mereka hampir selalu menggunakan perantara untuk mengatur pemberian pinjaman dan merahasiakan sedapat-dapatnya identitas mereka dari peminjam. Karena pihak peminjam sendiri seringkali akan menyuruh teman dekatnya sebagai perantara (atau kalau tidak akan menegaskan bahwa ia bertindak sebagai perantara dari orang lain), maka rantai proses ini bisa sangat berbelit-belit.

Kepura-puraan agak dekat dengan ketidaklangsungan dan kebanyakan dari contoh di atas menunjukkan hal itu dengan jelas. Orang Jawa punya satu kata untuk kepura-puraan ini: *étok-étok*. Ciri khas *étok-étok*, berlawanan dengan pola kita menyembunyikan hal-hal tertentu, bukan hanya ia lebih lazim dan pada umumnya diperkenankan (kadang-kadang disebut "bohong yang patut"), tetapi juga tidak memerlukan pembenaran yang jelas karena sifatnya serampangan saja. Saya meminta seorang informan mendefinisikan *étok-étok*:

Katanya: "Misalnya, saya pergi ke selatan dan Anda melihat itu. Kemudian anak saya bertanya kepada Anda: 'Bapak tahu ke mana ayah saya pergi?' Anda mengatakan tidak, *étok-étok* tidak tahu". Saya bertanya

> kepadanya, mengapa saya harus *étok-étok*, karena tampaknya tidak ada alasan untuk berbohong. Ia mengatakan, "Oh hanya *étok-étok*, begitu saja. Anda tak perlu punya alasan apa pun".

Kalau kita berbohong untuk maksud baik, kita harus mempunyai alasan pembenarannya untuk diri sendiri, betapapun lemahnya. Kita mengatakan kepada seorang perempuan bahwa topi buruknya itu bagus karena tidak mengatakannya adalah kasar. Kalau seseorang melihat kita pergi ke pengacara, kita mungkin akan mengatakan pergi ke bank karena kita tidak ingin mengiklankan kesulitan kita atau mengundang orang lain turut campur dalam urusan kita. Bagaimanapun juga, kita biasanya harus menemukan alasan untuk berbohong. Bagi orang Jawa (terutama *priyayi*) tampaknya, untuk sebagian, hal itu berjalan sebaliknya: beban pembuktian sepertinya ada di menemukan alasan pembenar untuk berkata yang sebenarnya. Jawaban yang lazim untuk pertanyaan sambil lalu, khususnya dari orang yang tidak kita kenal baik, cenderung kabur ("Mau ke mana?"—"Barat") atau kurang benar; dalam soal-soal sepele, orang hanya mengatakan yang sebenarnya kalau memang beralasan untuk berbuat demikian. Kalau, misalnya, seorang Jawa akan pergi ke bioskop dan orang bertanya mau ke mana, mungkin ia akan menjawab "pergi ke toko", kecuali kalau ia ingin mereka menemaninya atau kalau ia mau bertanya apakah filmnya bagus. Ketika saya hendak menemui dukun dengan tuanrumah saya, ada sekitar selusin orang yang bertanya kepadanya di sepanjang jalan, mau ke mana ia dan tiap kali jawabannya adalah mau pergi ke rumah seseorang yang jaraknya kurang lebih enam rumah dari tempat orang yang bertanya itu. Hanya ketika akhirnya ia bertemu dengan seseorang yang ia harapkan mau menemaninya, ia menceritakan yang sebenarnya tentang maksud kepergiannya. Pada umumnya, seorang Jawa yang sopan menghindari keterusterangan yang serampangan.

Dalam ukuran etiket yang patut, *étok-étok* terutama dinilai sebagai sebuah cara menyembunyikan maksud seseorang sebagai penghormatan pada lawan bicara. Sebagaimana kata seorang informan: "Misalnya, Anda bekerja. Lalu saya datang dan memanggil-manggil dari pintu. Maka Anda berbuat seolah-olah Anda tidak bekerja, tidak mengerjakan sesuatu apa, *étok-étok* tidak bekerja".

Pola serupa berlaku dalam keharusan yang hampir mutlak untuk tidak menunjukkan perasaan kita yang sebenarnya secara langsung,

terutama kepada tamu. Setiap perasaan negatif terhadap orang lain harus ditutup-tutupi dan orang sangat dianjurkan untuk tersenyum serta menyenangkan orang lain walaupun mereka tak banyak gunanya. Perasaan positif yang kuat juga harus disembunyikan, kecuali dalam situasi sangat intim. Usaha ini adalah untuk menjaga tingkat keakraban yang sedang-sedang saja dalam hubungan antar-orang, sebuah *étok-étok* kehangatan, di belakang semua perasaan yang sebenarnya dapat disembunyikan dengan efektif.

Begitu pula, kita harus mempersilahkan setiap orang yang lewat dan dikenal untuk mampir walaupun ia mungkin merupakan orang yang paling tidak ingin kita temui di bumi ini. Kita harus menolak makanan (kecuali kalau tuanrumah bersikeras menawarinya) sekalipun kita sedang sangat kelaparan (tuanrumah harus menawarinya meskipun akan sulit sekali bagi dia untuk menyediakannya dan dia menginginkan agar si tamu pergi serta meninggalkannya). Kita tak boleh menolak mentah-mentah permintaan orang lain untuk berbuat sesuatu bagi mereka, tetapi mengiyakannya. Walaupun kita samasekali tak bermaksud mengerjakannya dan kemudian tidak pernah melakukannya sambil mengajukan beberapa alasan minta maaf *étok-étok*, hingga akhirnya ia menyadari bahwa kita memang tidak pernah sungguh-sungguh sejak semula. Untuk yang terakhir ini, orang Jawa memiliki sebuah ungkapan: "Buaya cepat menyelam, tetapi lambat timbul kembali" yang berarti mudah untuk meminta orang mengiyakan sesuatu, tetapi sulit untuk membuat mereka benar-benar melakukannya.

Satu akibat dari semua ini adalah bahkan orang Jawa sendiri kadang-kadang tidak yakin benar apakah orang lain itu *étok-étok* atau bersungguh-sungguh. Seseorang mendengar orang lain berkata "Mari mampir ke rumah saya. Ini sungguhan, bukan hanya *étok-étok*. Mari mampir". Namun, seseorang masih juga tidak yakin apakah ia benar-benar diharapkan mampir atau tidak. Kapan seseorang harus menerima tawaran makanan dalam rumahtangga *priyayi* selalu merupakan masalah karena tuanrumah tidak pernah percaya benar bahwa tamunya sungguh-sungguh menolak dan biasanya harus terjadi beberapa kali sodoran serta tolakan sebelum isyaratnya menjadi jelas.

Kita sering mendengar seseorang memuji orang lain yang "susah ditebak apa yang ada di dalam hatinya dengan melihat apa yang dilakukannya". Dalam sebuah pemilihan desa dimana calon-calon kepala desa harus duduk tak bergerak dan tak berekspresi di depan mata

para pemilih sepanjang hari, termasuk periode tegang yang hampir tak tertahankan ketika jumlah pilihan dihitung satu per satu dengan suara keras, orang tak henti-hentinya berkata kepada saya dengan nada amat memuji: "Lihatlah para calon itu—mereka mungkin terbakar di dalam, tetapi di luar mereka tidak menunjukkan perasaannya samasekali". Seorang pembicara politik di desa saya memulai pidatonya dengan mengatakan: "Tak seorang pun pernah mengatakan apa yang benar-benar ada dalam benaknya. Orang selalu *étok-étok* dalam berhubungan dengan orang lain. Saya pun sama saja. Saya juga tak pernah mengatakan apa yang benar-benar ada dalam pikiran saya dan Anda tak akan bisa mengatakan bagaimana perasaan saya tentang sesuatu hal hanya dari perkataan saya". Pernyataan yang tampaknya merugikan diri sendiri itu bagi seorang politikus ternyata dianggap sebagai hal yang masuk akal oleh para pendengarnya yang mendengarkannya dengan sepenuh hati, seolah-olah ia sedang menyampaikan sesuatu.

Akhirnya, ada penghindaran perbuatan yang mengesankan kekacauan atau kurangnya penguasaan diri. Menurut orang Jawa, perbedaan antara manusia dan binatang adalah bahwa yang pertama "tahu aturan". Dengan "aturan", kalangan *priyayi* memaksudkannya formalitas pembawaan diri, pengendalian ekspresi serta disiplin diri secara jasmani—kesadaran konstan tentang diri sendiri sebagai objek persepsi orang lain dan karenanya, wajib menampilkan gambaran yang menyenangkan serta alus. Spontanitas atau gerak-gerik serta percakapan alamiah hanya cocok bagi mereka yang "belum Jawa"—yaitu orang gila, orang berpikiran pendek dan anak-anak. "Apabila hidup ini tak teratur", demikian tulis penyair kita, "nilainya seperti daun kayu yang kering", dan di bagian lain ia mempunyai sebuah bait yang utuh mengenai persoalan itu:

> Karena kalau kamu belum tahu
> Bagaimana meletakkan sesuatu menurut aturan
> Dan bagaimana menggunakannya menurut aturan,
> Kamu akan bingung, berkeliling ke sana dan ke mari,
> Salah melihat sesuatu sebagai kebalikannya.
> Kalau kamu melakukan sesuatu dengan cara yang kacau, kamu akan menemukan kesulitan
> Dan akan bingung karenanya.
> Ini bisa dikatakan sebagai kehilangan kemanusiaan.
> Dan karena kemanusiaan adalah ciptaan Tuhan yang terbesar,
> Kamu tidak boleh serampangan dengannya.

Di sini, ia kembali menekankan dari sudutpandang perkembangan kerohanian individual hubungan antara keteraturan kehidupan luar dan kehidupan dalam. Keteraturan dalam kehidupan luar mengatur rangsangan sehingga mereka tidak akan keheranan, terkejut atau kaget. Dengan cara serupa, mengikuti teori "modal emosional", kita harus memberi gambaran teratur pada orang lain agar tidak mengecewakan mereka. Di sini, orang akan menunjukkan perhatian yang besar terhadap sikap yang benar, pada pola tekstil yang abstrak dan lembut warnanya (terutama cokelat dan biru), pada gerak-gerik agung serta tutur-kata lembut, pelan dan rata. Ketelitian, pertimbangan masak-masak, pemisahan dengan cermat satu hal dari yang lain adalah modus prosedur yang tepat dan berlaku sebaliknya akan menempatkan orang dalam bahaya *diguyu pitik*—ditertawakan ayam.

Etiket Berbahasa

Namun, seluruh sistem etiket mungkin paling baik disimpulkan dan dilambangkan dalam cara orang Jawa memakai bahasa mereka. Dalam bahasa Jawa hampir tidak mungkin mengatakan apa pun tanpa menunjukkan hubungan sosial antara pembicara serta pendengar dalam arti kedudukan dan keakraban. Kedudukan ditentukan oleh banyak hal—antara lain kekayaan, keturunan, pendidikan, pekerjaan, usia, kekeluargaan dan kebangsaan, tetapi yang penting adalah pilihan bentuk bahasa dan juga gaya bicara dalam semua hal, sebagian ditentukan oleh kedudukan relatif (atau keakraban) para pembicara. Perbedaannya tidak kecil, seperti perbedaan antara *du* dan *Sie*. Untuk menyapa seseorang yang lebih rendah dari diri sendiri (atau seorang yang dikenal dekat) orang mengatakan *Apa pada slamet,* tetapi orang menyapa mereka yang lebih tinggi (atau seseorang yang dikenal, tetapi tak begitu dekat) dengan *Menapa sami sugeng*—keduanya bermakna "Apakah Anda sehat?" *Panjenengan saking tindak pundi*? dan *Kowé seka endi*? adalah pertanyaan yang sama ("Dari mana Anda?"), yang pertama ditujukan kepada orang yang lebih tinggi, yang kedua kepada yang lebih rendah. Jelas, sebuah obsesi yang khas berlaku di sini.

Pada dasarnya, apa yang berlaku di sini adalah bahwa pola berbahasa orang Jawa mengikuti sumbu alus sampai kasar, di sekitar mana mereka mengorganisasi tingkahlaku sosial mereka pada umumnya. Sejumlah kata (dan beberapa imbuhan) diciptakan untuk membawa apa yang bisa

disebut sebagai "makna status" sebagai tambahan pada arti linguistik yang normal, yakni apabila digunakan dalam percakapan yang sebenarnya, perkataan itu tidak saja menyampaikan arti denotatif ("rumah", "tubuh", "berjalan", "kamu", "bentuk pasif"), tetapi juga arti konotatif mengenai status (dan/atau tingkat keakraban antara) si pembicara dan pendengar. Akibatnya, berbagai kata mungkin menunjukkan arti linguistik yang sama, tetapi berbeda dalam konotasi status yang diacunya. Jadi, untuk "rumah", kita mempunyai tiga bentuk *(omah, griya* dan *dalem),* masing-masing mengkonotasikan kedudukan si pendengar yang semakin tinggi dalam hubungannya dengan si pembicara. Beberapa arti linguistik yang normal malah lebih terbagi dengan baik *(kowé, sampéyan, panjenengan, panjenengan dalem* untuk nilai yang semakin tinggi dari "kamu"), yang lain agak kurang *(di-* dan *dipun-)* untuk bentuk pasif. Akan tetapi, kebanyakan arti normal dengan mengambil perbendaharaan kata secara keseluruhan tidaklah terbagi samasekali. Jadi, kata untuk "meja" adalah *meja,* tak peduli kepada siapapun orang berbicara.[10]

Komplikasi selanjutnya adalah bahwa makna status dikomunikasikan dalam percakapan tidak hanya secara sengaja dengan pilihan kata dalam dialek si pembicara, tetapi juga secara tidak disengaja dengan dialek yang ia pakai secara keseluruhan. Tidak hanya ada "tingkat-tingkat" pembicaraan di dalam dialek yang didudukkan menurut konotasi statusnya (atau alus/kasar*);* berbagai dialek dalam masyarakat secara keseluruhan pun didudukkan bertingkat-tingkat menurut spektrum alus sampai kasar. Yang terakhir ini tentu saja merupakan ciri setiap masyarakat yang terstratifikasi.

Untuk memperjelas hubungan antara sistem *intra-dialek* dan *inter-dialek* dari simbolisasi status ini, yang satu secara sukarela, yang lain secara tidak sukarela, saya sampaikan tiga bagan yang secara paradigmatik menggambarkan bagaimana sebuah kalimat berubah dalam tiap dialek dan di antara dialek-dialek itu. Bagan I memperlihatkan jajaran bahasa dari status yang akan saya sebut *non*-priyayi, tetapi sudah kena pengaruh kota serta sedikit berpendidikan, termasuk dalam golongan ini, abangan yang berpendidikan lebih baik, kebanyakan santri kota dan bahkan *beberapa* priyayi rendahan, terutama kalau mereka bercampur dengan orang dari luar lingkungan langsung mereka. Karenanya, ini merupakan dialek paling umum di kota. Bagan II memperlihatkan dialek kebanyakan petani dan orang kota tak berpendidikan yang merupakan gaya

paling umum di antara semuanya, dilihat dari tingginya jumlah pemakai. Bagan III menggambarkan dialek priyayi yang meskipun diucapkan oleh sekelompok orang yang relatif kecil jumlahnya, merupakan model berbahasa ideal bagi seluruh masyarakat.

Kalimat yang dipilih sebagai contoh adalah: Apakah kamu mau makan nasi dan singkong sekarang? Kalimat Jawanya (bentuk rendah terlebih dahulu) adalah sebagai berikut:

Apakah	: *apa/napa/menapa*
kamu	: *kowé/sampéyan/panjenengan*
mau	: *arep/ajeng/badé*
makan	: *mangan/neda/dahar*
nasi	: *sega/sekul*
dan	: *lan/kalijan*
singkong	: *kaspé*
sekarang	: *saiki/saniki/samenika*

Angka-angka di samping bagan menunjukkan tingkat dan kalimat-kalimat di sebelah kanan, yang diperoleh dari membaca bagan itu di tiap tingkat, adalah kalimat yang tersedia bagi seorang pembicara dalam dialek tertentu. Rangkaian kalimat ini tidak hanya mewakili serangkaian kemungkinan teoretis saja. Semua variasi ini dipakai saban hari. Lagipula, orang Jawa mempunyai nama untuk masing-masing tingkat. Tingkat 3a adalah *krama inggil*, tingkat 3 adalah *krama biasa* atau *krama* saja; tingkat 2 adalah *krama madya* atau *madya* saja. (Ketiga tingkat tertinggi ini sering disebut *basa* saja atau bahasa walaupun bagi *priyayi* tinggi hanya dua yang pertama yang disebut *basa*). Tingkat 1a adalah *ngoko madya* atau *madya* saja dan tingkat 1 adalah *ngoko biasa* atau *ngoko* saja. Tingkat 1b yang merupakan bidang khusus *priyayi*, disebut *ngoko sae* ("*ngoko* bagus") atau *ngoko alus*.

Krama, madya dan *ngoko*—atau tinggi, menengah dan rendah—adalah tiga tingkat pokok yang menyatakan status dan/atau keakraban yang ada bagi para pembicara dalam bahasa itu. Ia menggambarkan serangkaian konjugasi berantai *(menapa...badé...samenika; napa... ajeng...saniki; apa...arep...saiki;* dan seterusnya) yang kecocokan salahsatunya untuk satu makna tertentu (misalnya *menapa/napa/ apa*) akan menentukan kecocokan yang lain untuk makna yang bersangkutan (misalnya *badé/ajeng/arep* atau *samenika/saniki/saiki* dan seterusnya). Dalam beberapa kasus, konjugasi *madya* adalah sama

dengan *ngoko* (misalnya *lan);* kadang-kadang sama dengan *krama* (misalnya *sampeyan, neda, sekul*); dan tentu saja, kadang-kadang konjugasi itu sama untuk ketiga tingkat seluruhnya (misalnya *kaspé*).

Sebagai tambahan pada rangkaian konjugasi berantai ini, ada pula sekelompok kata khusus, kebanyakan bersangkut-paut dengan orang, bagian-bagiannya, milik dan perbuatannya yang berdiri bebas dari jenis-jenis konjugasi pertama dan digunakan untuk menaikkan tingkat pembicaraan yang ditunjukkan oleh pemilihan pertama yang tak terhindarkan, satu "derajat" lebih tinggi—atau lebih tepatnya, setengah derajat. Dahar dan panjenengan adalah kata-kata semacam itu dalam kalimat di atas, menaikkan tingkat 3, *krama biasa* (secara harfiah: *krama* "yang biasa" atau "yang umum") ke tingkat 3a, *krama inggil (krama* "tinggi"). Pada tingkat *ngoko*, pemakaian kata-kata *krama* (misalnya *sampéyan* atau *neda* dalam contoh di atas) juga mempunyai efek penghormatan, meningkatkan *ngoko biasa* (tingkat l) ke *ngoko madya* (tingkat 1a). Karena perkataan *krama* yang digunakan dalam kalimat *ngoko* berlaku dalam arti sama dengan sebutan kehormatan khusus, maka ia bisa disebut sebagai "sebutan kehormatan rendah" sebagai lawan dari "sebutan kehormatan tinggi" yang khusus, seperti *dahar, panjenengan.* Akhirnya, penggunaan sebutan kehormatan tinggi dalam konteks *ngoko* menghasilkan tingkat 1b, *ngoko sae*. Akibatnya, sistem intra-dialek dari simbolisasi status terdiri paling banyak dari tiga "*styleme*" (tinggi, menengah dan rendah) serta dua jenis sebutan kehormatan (tinggi dan rendah). Sebutan kehormatan, setidaknya pada dialek-dialek yang digambarkan di sini, terdapat hanya pada *styleme* tinggi dan rendah, tidak pernah pada yang menengah.[11]

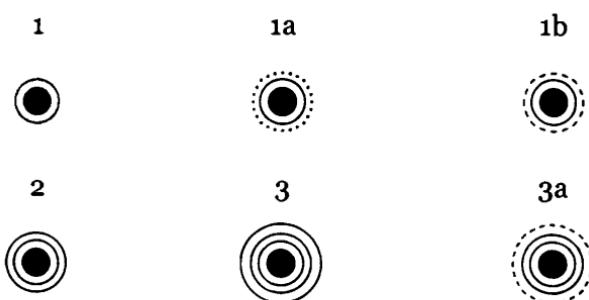
Jadi, atas dasar berapa banyak *styleme* dan berapa jenis sebutan kehormatan yang biasa digunakan serta kombinasi mana yang berlaku, maka bisa dibedakan tiga "dialek kelas" yang dibagankan di sini. Dalam dialek non-*priyayi*, orang kota dan yang setidaknya agak berpendidikan (Bagan I), ketiga *styleme* (tinggi, menengah serta rendah) dan kedua jenis sebutan kehormatan (tinggi serta rendah) biasa digunakan. Karena sebutan kehormatan tinggi terjadi hanya pada gaya bahasa tinggi dan sebutan kehormatan rendah hanya berlaku pada gaya bahasa rendah,[12] maka pembicara dengan dialek ini memiliki lima kemungkinan yang diwakili oleh lima kalimat: 3a *krama inggil* (*styleme* tinggi dan sebutan kehormatan tinggi); 3, *krama biasa* (*styleme* tinggi tanpa sebutan kehormatan); 2, *krama madya* (*styleme* menengah tanpa sebutan

kehormatan); 1a, *ngoko madya (styleme* menengah dengan sebutan kehormatan rendah); 1, *ngoko biasa* (*styleme* rendah tanpa sebutan kehormatan).

Dalam dialek atau idiom petani dan orang kota yang tak berpendidikan (Bagan II), biasanya terdapat dua *styleme* (menengah dan rendah) serta satu jenis sebutan kehormatan (rendah). Sebutan kehormatan itu hanya terdapat pada *styleme* rendah, menaikkan *ngoko biasa* menjadi *ngoko madya.*[13] Jadi, kemungkinan mengekspresikan "makna status" bagi pembicara yang menggunakan dialek ini hanya ada tiga; 2, *krama madya* (*styleme* menengah tanpa sebutan kehormatan); la, *ngoko madya* (*styleme* rendah dengan sebutan kehormatan rendah); 1, *ngoko biasa* (*styleme* rendah tanpa sebutan kehormatan).

Akhirnya, dalam dialek *priyayi, styleme* menengah—yang dianggap kasar—tidak berlanjut. Dengan demikian, ada dua *styleme* (rendah dan tinggi) serta sebutan kehormatan rendah dan sebutan kehormatan tinggi, yang tinggi terdapat baik pada *styleme* tinggi maupun rendah, sedangkan yang rendah hanya terdapat pada *styleme* tinggi. Ini memberikan lima kemungkinan: 3a, *krama inggil* (*styleme* tinggi tambah sebutan kehormatan tinggi; 3, *krama biasa* (*styleme* tinggi tanpa sebutan kehormatan); lb, *ngoko sae* (*styleme* rendah, sebutan kehormatan tinggi); dan 1, *ngoko biasa* (*styleme* rendah tanpa sebutan kehormatan).

Patut dicatat bahwa kalimat 3 dan 3a bisa dipakai oleh *priyayi* dan orang kota yang berpendidikan; kalimat 2 bisa dipakai oleh baik orang kota yang berpendidikan maupun yang tidak dan juga para petani; dan 1 serta la bisa dipakai oleh ketiga kelompok seluruhnya (walaupun, sebagaimana disebut tadi, ia cenderung untuk dihilangkan oleh kalangan *priyayi* yang lebih *alus);* lb hanya khas digunakan oleh *priyayi* saja.

Setelah melihat analisis formil yang ringkas dan sangat padat tentang masalah tingkat ini, kesan bahwa bahasa Jawa hanya merupakan satu bagian saja dari sistem etiket yang lebih luas dan, sebetulnya, merupakan model yang ringkas serta disederhanakan daripadanya, menjadi mudah dipahami. Pertama-tama, sebagaimana telah dikemukakan, tingkat-tingkat itu sendiri mencerminkan kesatuan rangkaian dari kasar ke alus. *Ngoko*, tingkat 1, adalah bahasa dasar. Orang berpikir dalam bahasa ini, turun ke tingkat ini ketika desakan untuk mengekspresikan diri mengatasi keinginan menjaga kesopanan. Orang pada umumnya menganggap bahasa ini kasar, *tanpa tedeng aling-aling*, tak ubahnya seperti petani itu sendiri dan merupakan fondasi yang diperlukan untuk

menegakkan karya *priyayi*. Dan inilah alasan mengapa semua perkataan Jawa dalam laporan ini diberikan bentuk *ngoko* mereka.

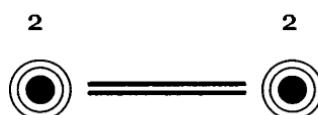
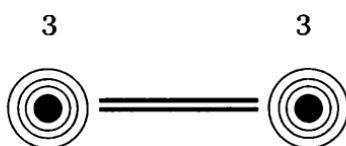
Kalau kita menaiki tangga tingkat dari *ngoko* ke *krama* (tingkat 3) dan *krama inggil* (tingkat 3a), cara berbicara pun bergeser pula: makin tinggi tingkat yang kita gunakan, makin pelan dan lembut kita berbicara—dan makin rata irama serta nadanya. Karena, dalam keseluruhannya, konjugasi yang lebih tinggi cenderung lebih panjang daripada yang rendah *(kowé/sampéyan/panjenengan*—dan untuk yang sangat dijunjung tinggi, *panjenengan dalem*—untuk "kamu"; *kéné/ingriki* untuk "di sini"). Tingkat bahasa yang lebih tinggi bila diucapkan dengan benar memiliki semacam kemegahan kenegaraan yang bisa membuat percakapan paling sederhana tampak sebagaimana upacara besar. Seperti bentuk-bentuk kesopanan pada umumnya, pola kesopanan berbahasa memodulasi, mengatur serta melembutkan proses interaksi sosial menjadi sesuatu yang *alus*, mengalir tak beriak, sunyi dan menenangkan secara emosional.

Sudah ditunjukkan bagaimana pola etiket, termasuk bahasa, oleh orang Jawa cenderung dianggap sebagai modal emosi yang bisa ditanamkan untuk membuat orang lain merasa enak. Kesopanan adalah sesuatu yang diarahkan seseorang kepada orang lain; orang melingkari orang lain dengan tembok formalitas tingkahlaku (lahir) yang melindungi stabilitas kehidupan dalamnya (batin). Etiket adalah tembok yang dibangun seseorang di sekeliling perasaan dalamnya, tetapi secara paradoksal selalu merupakan tembok yang dibangun oleh orang lain, paling tidak sebagian. Ia mungkin membangun tembok semacam itu karena satu atau dua alasan. Ia dan orang lain setidaknya berkedudukan kira-kira sama serta bukan teman akrab. Karenanya, ia menjawab kesopanan orang lain terhadapnya dengan kesopanan yang sama. Atau orang lain itu jelas lebih tinggi dari dirinya sendiri, dimana ia, dalam rangka menghormati kehalusan spiritual orang lain yang lebih besar, akan membangun tembok untuk dirinya sendiri tanpa ada permintaan atau harapan agar orang lain mengimbanginya. Tentu saja ini hanya merupakan pernyataan kembali dari pola *andap-asor* yang dibahas secara lebih umum di atas. Namun, dalam arti bahasa adalah mungkin untuk menyatakan hakikat sebenarnya dari pola ini, inti etiket orang Jawa, dalam cara yang lebih persis, abstrak dan formal.

Kalau kita mengambil enam tingkat (atau tiga tingkat dan tiga setengah tingkat) wicara yang ada dalam salahsatu dialek di Mojokuto,

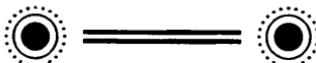
kita dapat membuat diagram dengan metafora "tembok" sebagai berikut:

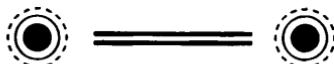
Pusat yang tebal dimaksudkan untuk mewakili yang batin, kehidupan dalam. Garis tebal menunjukkan *styleme—styleme* rendah dianggap sebagai satu "lapisan", yang tengah sebagai dua, yang tinggi sebagai tiga. Sebutan kehormatan rendah digambarkan dengan garis yang titik-titik, yang tinggi dengan garis putus-putus. Lingkaran-lingkaran itu—bergaris tebal, titik-titik atau putus-putus—yang berada di sekeliling pusat yang tebal, dengan demikian, menggambarkan yang lahir, dunia perilaku etiket. Semakin tinggi tingkat bahasa yang diucapkan kepada seorang individu, semakin tebal tembok etiket yang melindungi kehidupan emosionalnya.

Dalam pengertian seperti itu, orang dapat membuat diagram untuk hampir tiap hubungan antara dua orang, apa pun pangkat atau keakrabannya.[14] Jadi, dua teman dekat yang sama pangkatnya (bahwa dua orang sahabat karib akan kira-kira sama kedudukannya, hampir-hampir merupakan sebuah tautologi bagi kebanyakan orang Jawa Mojokuto), keduanya akan berbicara *ngoko* satu sama lain:

Seorang pejabat tinggi, katakanlah seorang wedana dan seorang warga kota biasa yang berpendidikan akan mengikuti pola tak simetris yang tajam:

yakni wedana itu akan berbicara *ngoko biasa*, sedangkan orang biasa itu akan menggunakan *krama inggil*.

Dua penduduk kota biasa yang tidak akrab akan cenderung berbicara *krama madya* secara timbal balik:

Dua orang *priyayi* yang tidak akrab cenderung berbicara *krama biasa* (kalau secara khusus ditinggikan, *krama inggil*) satu sama lain:

Seorang petani yang berbicara kepada orang yang berpangkat lebih tinggi kebanyakan akan menggunakan *krama madya* karena ia tidak menggunakan *krama biasa* atau *krama inggil*:

Kita akan menemukan pula pola serupa kalau penduduk kota "kelas rendah" berbicara dengan warga kota "kelas menengah", katakanlah, seorang tukang kayu dengan pemilik toko yang kaya.

Seorang petani yang berbicara kepada sesama petani yang tidak akrab mungkin akan menggunakan *krama madya*, tetapi yang lebih lazim, ia akan menggunakan *ngoko madya* secara timbal balik:

Orang-orang kota berpangkat menengah dan rendah yang merupakan kenalan sepintas bisa juga menggunakan *ngoko madya* atau *krama madya* secara timbal balik, kebanyakan tergantung pada keadaan, isi pembicaraan dan seterusnya.

Ngoko sae, yang merupakan bidang khusus *priyayi,* digunakan di antara *priyayi* yang akrab dan sama kedudukannya, tetapi saling menganggap lawan bicaranya begitu tinggi sehingga membuat penggunaan *ngoko biasa* atau *krama madya* secara timbal-balik yang kadang-kadang digunakan dalam konteks ini, tidak pantas:

Dimasukkannya tingkat ini dalam dialek menunjukkan keengganan *priyayi* menggunakan bahasa rendah kepada setiap orang yang berkedudukan tinggi. *Ngoko sae* digunakan kepada teman dekat dan keluarga yang sangat dikenal hingga dimungkinkan berbicara dengan akrab, tetapi yang kepadanya, orang tetap ingin menunjukkan sikap hormat yang layak. Jadi, kalimat-kalimat di tingkat ini menyelesaikan konflik antara keakraban dan sikap hormat implisit dalam pola etiket orang Jawa dengan kelembutan serta kehalusan yang lebih besar daripada yang dimungkinkan dalam dialek "orang kota" maupun "petani".

Kajian semantik yang mendalam mengenai konteks dimana penggunaan tingkat-tingkat yang berbeda tentu saja akan merupakan penyelidikan yang kompleks dan meluas, karena jumlah variabel yang secara spesifik menentukan seleksi tingkat tertentu sangat banyak. Termasuk di dalamnya tidak hanya karakter kualitatif dari pembicara—usia, jenis kelamin, hubungan keluarga,[15] pekerjaan, kekayaan, pendidikan, komitmen keagamaan, latarbelakang keluarga—tetapi juga faktor

yang lebih umum: misalnya, konteks sosial (dalam perkawinan, orang akan menggunakan tingkat yang lebih tinggi kepada individu yang sama daripada jika bertemu di jalan); isi pembicaraan (pada umumnya orang menggunakan tingkat yang lebih rendah ketika membicarakan hal-hal yang bersifat komersial, tingkat yang lebih tinggi ketika berbicara tentang hal-hal yang bersifat keagamaan atau estetika), riwayat interaksi sosial antara para pembicara (seseorang cenderung menggunakan tingkat yang agak tinggi, kalaupun mau berbicara, dengan seorang yang pernah bertengkar dengannya), hadirnya orang ketiga (seseorang cenderung menggunakan tingkat yang lebih tinggi untuk berbicara dengan individu yang sama jika ada pihak lain yang mendengarkan). Semua ini memainkan peran, belum termasuk kekhususan sikap individu yang bersifat idiosinkratik. Beberapa orang, khususnya para pedagang kaya dan kepala desa yang penuh kepercayaan diri yang menganggap semuanya tidak menyenangkan serta menggelikan, cenderung berbicara *ngoko* kepada setiap orang, kecuali mereka yang kedudukannya sangat tinggi. Yang lain akan berganti tingkat setiap kali ada alasan yang mengharuskan demikian. Dengan demikian, pembuatan daftar lengkap faktor-faktor penentu pemilihan tingkat akan memerlukan analisis menyeluruh terhadap keseluruhan kerangka kebudayaan Jawa.

Mengenai pertalian yang lebih umum antara bahasa Jawa dan kebudayaan Jawa, adalah menarik untuk dicatat bagaimana ketiga bagan itu apabila digabungkan, akan menggambarkan bagaimana ketiga kelompok itu—"orang kota", "petani" serta *priyayi*—memahami sistem status di seluruh Mojokuto, bentuk sistem etiket mereka yang berubah-ubah dan bagaimana hal itu berhubungan satu sama lain—bagaimana, pada pokoknya, model ideal yang ditetapkan oleh priyayi membias lewat struktur sosial selebihnya. Bagan *priyayi* (Bagan III) dengan bagian tengah yang dikeluarkan, memperlihatkan kecenderungan *priyayi* untuk memasukkan manusia ke dalam dua kategori: mereka yang harus dihormati dalam berbicara, yakni orang-orang yang sederajat dan yang lebih tinggi (*priyayi* lain) dan mereka yang bisa diajak berbicara dengan akrab, mereka yang lebih rendah (non-*priyayi*) serta teman akrab dan keluarga dekat. Sebagaimana dikemukakan, tingkat 1b, *ngoko sae*, merupakan kompromi yang baik antara sikap hormat dan keakraban. Di kalangan *priyayi* yang lebih halus di kota-kota besar, penghapusan *ngoko madya* (1a) dalam dialek mereka bahkan akan semakin memperkuat sifat dikotomis dari model sistem status mereka.

Bagan petani (Bagan II) menunjukkan baik berkurangnya kepekaan petani terhadap diferensiasi internal status di kelompok mereka sendiri maupun pandangan mereka mengenai keseluruhan struktur itu dari bawah, dimana bagian atas sistem itu kebanyakan berada di luar penglihatan mereka. Bagan itu dalam kenyataannya memberikan sebuah kasus konkret mengenai hubungan antara pola kebudayaan ningrat dan petani yang diuraikan sebelumnya. Pola ningrat dicerminkan secara samar-samar dan agak terdistorsi dalam konteks petani, tetapi mereka tecermin di sana. Para *priyayi* yang berbicara mengenai (apa yang mereka anggap sebagai) bahasa Jawa yang "benar" selalu saja membuat lelucon—antarmereka sendiri atau kepada etnografer—tentang orang desa yang "bodoh" yang menggunakan kata *cinten* sebagai bentuk tinggi dari cina, padahal "sebenarnya" tidak ada bentuk tinggi dari kata itu. Selain itu, kata *konten* untuk *kori* (pintu) oleh orang desa dan yang terburuk, penciptaan kata-kata tinggi mereka untuk nama tempat yang seharusnya tidak berubah: *Kedinten* untuk Kediri; *Surobringo* untuk Surabaya.[16] Bagi petani *abangan*, bagaimanapun juga, bahasa *priyayi*, seperti juga etiket, agama, seni dan gaya hidup adalah bentuk idealnya walaupun mereka menganggapnya terlalu sulit dan terbatas untuk mereka pakai. Bagi kalangan *santri*, agama dan seni *priyayi* tidak menjadi pola yang patut ditiru, tetapi bahasa, etiket dan gaya hidupnya tetap dianggap sebagai model.

Bagan I memperlihatkan hasil pergaulan bersama antar-orang dari berbagai macam tingkat kehidupan dalam konteks kota. Karena orang kota dari lapisan menengah rata-rata bergaul dengan siapa saja, mulai dari *priyayi* sampai petani, ia menggunakan tingkat bahasa apa saja yang kiranya masuk akal untuk situasi tersebut. Untuk berbicara dengan hormat kepada seorang petani, ia akan menggunakan *krama madya* (tingkat 2); kepada *priyayi* tinggi dengan *krama inggil* (3a) dan kepada orang yang sama pangkatnya atau sedikit lebih tinggi, ia akan menggunakan *krama biasa* (3). Akan tetapi, ia hanya akan sedikit menggunakan jenis kehalusan yang diwakili oleh tingkat 1b, *ngoko sae*. Jadi, sebagai pengganti pandangan dikotomis kalangan *priyayi* tentang struktur status (ningrat lawan sawah) dan pandangan petani yang relatif lebih egalitarian, orang kota melihat lebih banyak gradasi status di masyarakat yang lebih luas.

Akhirnya, perlu juga disinggung semakin populernya bahasa Indonesia, bahasa kebangsaan yang didasarkan atas bahasa Melayu,

Bagan I

DIALEK ORANG NON-PRIYAYI DI KOTA DAN BERPENDIDIKAN

<table>
<tr><th>Tingkat</th><th>apakah</th><th>kamu</th><th>mau</th><th>makan</th><th>Nasi</th><th>dan</th><th>singkong</th><th>sekarang</th><th>kalimat lengkap</th></tr>
<tr><td>3a</td><td rowspan="2">menapa</td><td>panjenengan</td><td rowspan="2">badé</td><td>dahar</td><td rowspan="3">Sekul</td><td rowspan="2">kalijan</td><td rowspan="5">kaspé</td><td rowspan="2">samenika</td><td>Menapa panjenengan badé dahar sekul kalijan kaspé samenika?</td></tr>
<tr><td>3</td><td rowspan="3">sampéyan</td><td rowspan="3">neda</td><td>Menapa sampéyan badé neda sekul kalijan kaspé samenika?</td></tr>
<tr><td>2</td><td>Napa</td><td>ajeng</td><td rowspan="3">lan</td><td>saniki</td><td>Napa sampéyan ajeng neda sekul lan kaspé saniki?</td></tr>
<tr><td>1a</td><td rowspan="2">apa</td><td rowspan="2">arep</td><td rowspan="2">Sega</td><td rowspan="2">saiki</td><td>Apa sampéyan arep neda sega lan kaspé saiki?</td></tr>
<tr><td>1</td><td>kowé</td><td>mangan</td><td>Apa kowé arep mangan sega lan kaspé saiki?</td></tr>
</table>

Bagan II
DIALEK PETANI DAN ORANG KOTA TAK BERPENDIDIKAN

<table>
<tr><th>Tingkat</th><th>apakah</th><th>kamu</th><th>mau</th><th>makan</th><th>Nasi</th><th>dan</th><th>singkong</th><th>sekarang</th><th>kalimat lengkap</th></tr>
<tr><td>2</td><td>napa</td><td rowspan="2">sampéyan</td><td>ajeng</td><td rowspan="2">neda</td><td>Sekul</td><td rowspan="3">lan</td><td rowspan="3">kaspé</td><td>saniki</td><td>Napa sampéyan ajeng neda sekul lan kaspé saniki?</td></tr>
<tr><td>1a</td><td rowspan="2">apa</td><td rowspan="2">arep</td><td rowspan="2">Sega</td><td rowspan="2">saiki</td><td>Apa sampéyan arep neda sega lan kaspé saiki?</td></tr>
<tr><td>1</td><td>kowé</td><td>mangan</td><td>Apa kowé arep mangan sega lan kaspé saiki?</td></tr>
</table>

Bagan III

DIALEK PRIYAYI

<table>
<tr><th>Tingkat</th><th>apakah</th><th>kamu</th><th>mau</th><th>makan</th><th>nasi</th><th>dan</th><th>singkong</th><th>sekarang</th><th>kalimat lengkap</th></tr>
<tr><td>3a</td><td rowspan="2">menapa</td><td>panjenengan</td><td rowspan="2">badé</td><td>dahar</td><td rowspan="2">sekul</td><td rowspan="2">kali-
jan</td><td rowspan="2">kaspé</td><td rowspan="2">samenika</td><td>Menapa panjenengan badé dahar sekul kalijan kaspé samenika?</td></tr>
<tr><td>3</td><td>sampéyan</td><td>neda</td><td>Menapa sampéyan badé neda sekul kalijan kaspé samenika?</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="8"></td><td></td></tr>
<tr><td>1b</td><td rowspan="3">apa</td><td>panjenengan</td><td rowspan="3">arep</td><td>dahar</td><td rowspan="3">sega</td><td rowspan="3">lan</td><td rowspan="3">kaspé</td><td rowspan="3">saiki</td><td>Apa panjenengan arep da-
har sega lan kaspé saiki?</td></tr>
<tr><td>1a</td><td>sampéyan</td><td>neda</td><td>Apa sampéyan arep neda sega lan kaspé saiki?</td></tr>
<tr><td>1</td><td>kowé</td><td>mangan</td><td>Apa kowé arep mangan sega lan kaspé saiki?</td></tr>
</table>

di kalangan kelompok-kelompok tertentu, khususnya pemuda kota dan elite politik kota. Daya tarik bahasa Indonesia pada mereka yang rasa nasionalitas politiknya lebih sebagai orang Indonesia daripada orang Jawa, paling berkembang pada mereka yang menggemari produk budaya media massa Indonesia yang baru (koran, majalah, radio, bioskop) dan mereka yang ingin menempati kedudukan pemimpin dalam pemerintahan atau bisnis. Namun, penggunaan bahasa Indonesia yang sekarang diajarkan di sekolah-sekolah sedang menyebar sangat cepat melampaui kelompok-kelompok khusus tadi, hampir kepada semua penduduk kota dan kepada semakin banyak petani. Karena kebanyakan bahan bacaan sekarang berbahasa Indonesia dan bukan Jawa, melek huruf sedikit banyak diartikan dalam hubungannya dengan bahasa Indonesia meskipun bisa membaca tentu saja bukan berarti penggunaan kemampuan itu dalam kehidupan sehari-hari. Walaupun penggunaan bahasa Indonesia untuk percakapan sehari-hari hanya berlaku di kalangan orang kota yang maju dan pemakaiannya mengesankan suasana "pidato" bagi kebanyakan orang Jawa, bahasa Indonesia semakin menjadi bagian integral dari kehidupan budaya sehari-hari serta akan semakin kuat pengaruhnya kalau generasi anak-anak sekolah yang sekarang, tumbuh menjadi dewasa. Namun, ia tidak mungkin menggantikan kedudukan bahasa Jawa sepenuhnya. Tampaknya paling banter bahasa Indonesia itu, setidaknya dalam jangka waktu pendek, ditakdirkan menjadi bagian integral dari sistem linguistik Jawa pada umumnya, menjadi satu jenis kalimat di antara jenis yang sudah ada, untuk dipilih pemakaiannya dalam konteks tertentu dan untuk keperluan tertentu.

> Sebelum pertemuan dimulai, ketika mereka (anggota sebuah sekte mistik) sedang memperbincangkan bahasa, Sujoko mengatakan bahwa orang memang tak dapat menggunakan bahasa Indonesia untuk membahas filsafat mistik. Ketika saya bertanya, apa sebabnya, ia mengatakan: "Ya, semua istilahnya dalam bahasa Jawa, itu yang pertama; kedua, bahasa Jawa cocok sekali dengan jenis pikiran itu. Akan sulit sekali untuk mengekspresikan pikiran-pikiran semacam itu dalam bahasa Indonesia. Pokoknya akan terasa tidak enak. "Sebaliknya, katanya, mengucapkan pidato politik dalam bahasa Jawa merupakan hal yang paling sulit di dunia ini. Rasanya seperti tidak punya ekspresi. Seseorang kemudian menambahkan, bahkan ketika orang mengunjungi rapat politik di desa-desa dan mereka menggunakan bahasa Jawa,

kebanyakan kata-katanya adalah dalam bahasa Indonesia yang walaupun hadirin mungkin tidak dapat menggunakannya atau paling sedikit tidak bisa membentuknya menjadi kalimat bahasa Indonesia, mereka bisa memahaminya dengan sangat baik.

Catatan:

[1] Robert Redfield, *The Primitive World and Its Transformations* (Ithaca, 1954).

[2] Pada umumnya memang demikian. Para pengkaji cerita rakyat (*folklorist*) telah mengajarkan kepada kita bahwa apa yang seringkali tampak sebagai contoh menonjol dari "seni rakyat" yang spontan, sebenarnya hanyalah karakter kota yang ketinggalan zaman, "yang jatuh ke lapisan paling bawah karena gravitasi kultural yang khas". (Lihat G.F. Foster "What is Folk Culture?", *American Anthropologist*, Vol. 55, No. 21, 1953, hlm. 159-1973).

[3] *Ibid.*

[4] Lihat R. Heine-Geldern, "Conception of the State and Kingship in Southeast Asia", *Far Eastern Quarterly*, Vol. 2, 1942.

[5] *Social Forces in Southeast Asia* (St. Paul, 1949).

[6] *Op. Cit.*

[7] Kutipan ini merupakan salinan dari catatan lapangan isteri saya.

[8] Nagpur, 1952, hlm. 158.

[9] Sebuah meja segi empat atau bundar yang tampaknya dimiliki oleh hampir semua orang Jawa, di sekitar mana tuanrumah dan tamu selalu duduk, menyesap teh hangat dan memakan kue lunak. Adalah juga merupakan bagian dari pola *andap-asor* jika tuanrumah menyatakan bahwa makanan yang disajikan sangat tidak memadai; semakin ia bersikeras menyatakan ini, semakin baik.

[10] Walaupun menurut ukuran keseluruhan kosakata Jawa, jumlah kata yang menunjukkan perubahan formal dalam arti konotasi status persentasenya relatif sedikit, tetapi karena kata-kata itu merupakan kata-kata yang paling sering muncul dalam percakapan aktual, maka dalam hitungan kata dari ungkapan biasa, persentase bentuk ekspresi-status tinggi sekali. Pada umumnya bisa dikatakan bahwa tidak ada aturan pasti yang bisa dipakai sebagai alat untuk menentukan kata mana yang berubah dalam situasi status yang berbeda dan mana yang tidak, kecuali satu aturan yang samar bahwa semakin lazim sebuah kata dan semakin jelas ia menunjukkan sesuatu yang cukup dekat hubungannya dengan manusia, semakin mungkin ia memiliki bentuk semacam itu.

[11] Dalam ucapan yang sedikit lebih panjang dari yang minimal, kemungkinan untuk munculnya paling sedikit satu tanda gaya *krama/madya/ngoko* hampir-hampir merupakan satu keseragaman. Saya memperoleh saran untuk memperlakukan "gaya" dan "kata tinggi" secara terpisah dari Rufus Hendon yang juga menganjurkan agar ketiga pasang konjugasi yang berantai itu dimasukkan dalam satu unit baru, yang disebut satu "*styleme*", yang kemudian muncul sekali dalam (hampir) tiap kalimat dan agar kata-kata tinggi, yang ada secara sporadis,

disebut dengan "sebutan kehormatan". Bagian formal dari diskusi di atas sangat bergantung pada analisisnya.

[12] Karena distribusi kedua jenis sebutan kehormatan bersifat komplementer, yang tinggi hanya terdapat pada *styleme* tinggi, yang rendah pada yang rendah, maka perbedaan antara keduanya bersifat berlebihan dan bisa dihilangkan dalam sebuah analisis yang lebih rapi.

[13] Karena sebutan kehormatan rendah tiada lain hanyalah "penanda" *styleme* tinggi yang terdapat dalam konteks *styleme* rendah, maka kombinasi *styleme* tinggi dengan sebutan kehormatan rendah tentu saja tidak mungkin karena sebutan kehormatan tidak bisa dibedakan dari penanda *styleme.*

[14] Satu komplikasinya adalah bahwa tidak seluruhnya benar kalau status dan/atau keakraban antara pembicara dan pendengar merupakan satu-satunya penentu bentuk status karena kadang-kadang status orang ketiga yang dirujuk, khususnya kalau ia tinggi benar, akan menentukan bentuk yang dipakai. Jadi, dalam berbicara kepada orang yang rendah statusnya, orang masih akan menggunakan bentuk "rumah" yang tinggi, *krama*, untuk menyebut rumah yang dihuni oleh wedana.

[15] Untuk pembahasan tentang pemilihan tingkat bahasa dalam konteks keluarga dan kekerabatan, lihat buku H. Geertz, *The Javanese Family.*

[16] "Kesalahan" ini didasarkan atas analogi yang keliru mengenai jenis-jenis perubahan formal yang umum dari bahasa rendah ke bahasa tinggi. Walaupun tidak ada aturan tertentu untuk hal itu, beberapa perubahan seperti itu terjadi berulang (bahasa rendah diberikan terlebih dulu): (1) pergeseran bunyi vokal terakhir dari *a* ke *i*: *Jawa/Jawi*, "orang Jawa"; (2) pergeseran dari *i* ke *os*: *ganti/gantos*, "ganti"; (3) semacam bentuk "*pig-latin*" dalam bahasa tinggi, yang di antara proses lain, melibatkan berbagai bentuk persengauan di tengah atau di belakang: *kena/kenging*, "kena", "boleh"; *karep/kajeng*, "ingin", "mau"; *kari/kantun*, "ketinggalan"; (4) perubahan bentuk sepenuhnya: *omah/griya*, "rumah".

BAB 18

Peran Seni Klasik

Dalam membahas seni non-santri di Mojokuto, tampaknya ada gunanya untuk membedakan tiga rumpun yang agak terpisah, tiga kelompok seni yang bentuk-bentuk komponennya tidak saja membawa hubungan intrinsik antara satu sama lain, tetapi juga masuk ke dalam struktur sosial dan budaya yang telah saya lukiskan dengan cara yang kira-kira sama:

Rumpun I: Kompleks "Seni Alus"

1. Wayang—yang menggunakan boneka kayu atau kulit untuk mendramatisasi cerita-cerita versi Jawa dari epos India, Mahabharata dan Ramayana, atau versi mitologis dari sejarah kerajaan-kerajaan Jawa sebelum masa kolonial.
2. Gamelan—orkes tabuh yang dapat dimainkan sendiri atau mengiringi wayang atau berbagai bentuk seni lainnya.
3. Lakon—secara harfiah berarti "alur" atau "skenario". Sebuah mitos yang bisa didramatisasi dalam wayang, tetapi sering hanya diceritakan secara lisan sebagaimana biasanya mitos.
4. Jogèd—tarian keraton Jawa, yang bisa berdiri sendiri atau "menarikan" lakon-lakon wayang.
5. Tembang—sajak yang ditulis dalam berbagai bentuk yang kaku, yang bisa dibaca atau dinyanyikan, dengan iringan *gamelan* kalau mau.
6. Batik—dekorasi tekstil dengan metode lilin dan pencelupan.

Rumpun II: Kompleks "Seni Kasar"

1. Ludrug—lawakan rakyat, melibatkan laki-laki yang mengenakan baju perempuan dan pelawak rendahan sebagai tokoh utamanya.

2. Klèdèk—penari perempuan jalanan, yang menari baik sebagai penari keliling "dari pintu ke pintu" maupun sebagai penari yang disewa untuk memeriahkan pesta perkawinan, khitanan dan sebagainya.
3. Jaranan—tarian rakyat, dimana para penari "menunggang" kuda kertas dan menjadi kesurupan, berbuat seolah-olah mereka itu kuda.
4. Dongèng—cerita rakyat, legenda, fabel dan sebagainya; perbedaan utamanya dari lakon terletak pada fakta bahwa dongeng selalu dikisahkan secara lisan dan tak pernah didramatisasi dalam wayang.

Rumpun III: Kompleks "Seni Nasional"

1. Orkès—"band tari" populer (walaupun tak seorang pun pernah menari bersamanya) terdiri hampir seluruhnya dari instrumen petik banjo, gitar dan sebagainya.
2. Lagu—nyanyian populer yang dimainkan hampir tanpa henti di radio dan dinyanyikan pada pesta khitanan, perkawinan serta berbagai peristiwa seperti itu oleh vokalis yang diiringi orkes. Pada mulanya dipolakan menurut model musik rakyat yang diilhami musik Portugis dari berbagai daerah di Indonesia, sekarang ini, mereka semakin mendekati model-model Barat modern (yaitu Amerika).
3. Kesusasteraan Indonesia—novel, sajak, cerita pendek dan sandiwara modern bergaya Barat, yang ditulis dalam bahasa Indonesia, bahasa nasional.
4. Bioskop—film, Barat maupun Indonesia (atau Melayu).

Kecuali kompleks "Seni Nasional" yang belum dibicarakan secara panjang lebar, isi, analisis teknis dan distribusi berbagai bentuk seni ini—dan berbagai bentuk seni lainnya yang tidak ada di Mojokuto—di daerah budaya Jawa-Sunda-Madura telah ditela'ah secara menyeluruh serta sistematis oleh bergenerasi sarjana Belanda. Karenanya, tak perlu diulang lagi di sini.[1]

Wayang

Dari ketiga rumpun seni itu, yang pertama—kompleks seni alus—juga merupakan seni yang paling tersebar luas, yang paling berakar, paling dielaborasi secara filosofis dan religius, yang terakhir ini pada

umumnya dilakukan oleh para *priyayi*. Pusat dari kompleks itu adalah *wayang*, pertunjukan Jawa yang masyhur ke seluruh dunia. Bonekanya, yang merupakan kulit pipih yang diukir, kemudian dicat dengan warna emas, biru dan hitam, memang dibuat untuk menimbulkan bayangan pada layar putih. *Dalang*, yang memainkan boneka itu, duduk di tikar di depan layar itu. Sebuah orkes *gamelan* berada di belakangnya dan sebuah lampu minyak bergantung di atas kepalanya (secara tradisional; sekarang, setidaknya di kota-kota, digunakan lampu listrik). Boneka itu dijepit dengan batang dari cangkang penyu, dari kepala sampai ke bawah kakinya, dimana dalang menggenggamnya sebagai semacam pegangan. Lengan-lengannya yang bisa digerakkan, yang merupakan satu-satunya bagian yang bisa digerakkan, juga diberi tongkat pendek, yang dipegang oleh si dalang dengan satu tangan dan digerakkan dengan jarinya. Dia memegang wayang itu dengan sebelah tangan di atas kepalanya dan memainkannya di antara lampu serta layar putih. Kalau wayang itu merupakan tokoh mulia dan kebanyakan memang demikian, ia harus berhati-hati sekali menjaga jangan sampai wayang itu diangkat lebih rendah dari kepalanya. Dari sebelah si *dalang*, orang bisa menyaksikan boneka itu sendiri dengan bayangannya berdiri tegak secara dominan di layar putih sebelahnya. Dari belakang layar, orang hanya melihat bayangannya saja.

Ada sebatang pohon pisang di sepanjang dasar layar, di depan dalang, tempat menyimpan boneka-boneka yang tidak langsung digunakan dalam pertunjukan. Sesuai dengan pertunjukan, yang biasanya berlangsung semalam suntuk, maka *dalang* mengambil dan mengganti tokoh-tokoh dari batang pohon itu sesuai dengan kebutuhannya serta memainkan boneka yang langsung berperan. (Kebanyakan mereka terlibat dalam percakapan yang sangat formal, dalam perang—dimana dia memukulkan yang satu pada yang lain—atau dalam hal para pelawak, terlibat dalam semacam dagelan). Ia menirukan semua suara yang dibutuhkan, menyanyi bila nyanyian diperlukan, menendang lembaran besi dengan kakinya untuk menjaga irama dan melambangkan suara-suara perang. Dan karena ia hanya memiliki garis besar cerita yang diturunkan kepadanya melalui tradisi, maka ia menambahkan hampir semua detail dalam cerita itu sambil jalan, khususnya dalam adegan-adegan lelucon, yang seringkali berisi unsur-unsur kritik sosial kontemporer. Dalang melakukan ini semalam suntuk, duduk hingga fajar dengan kedua kaki bersila layaknya sikap duduk formal orang Jawa, melakukan permainan

dengan ketangkasan, improvisasi-improvisasi kreatif dan ketahanan fisik yang secara keseluruhan sangat mengesankan.

Kisah-kisah Wayang

Hampir seluruhnya, kisah (*lakon*) yang didramatisasi dalam *wayang* berasal dari Mahabharata. Kisah Ramayana—sering disebut dengan ejekan sebagai "kisah kera", karena menonjolkan tokoh setengah kera Anoman dan tokoh-tokoh serupa—tidak digemari di Mojokuto. Saya tak pernah melihatnya dipertunjukkan di Mojokuto (walaupun saya melihatnya di Yogyakarta) dan tak pernah bertemu dengan orang yang menyukai kisah itu seperti kisah Mahabharata. *Dalang* informan saya mengatakan bahwa walaupun ia tahu kisah Ramayana, ia tak pernah mendapatkan kontrak untuk mempertunjukkannya. Mengenai cerita Majapahit, Kediri dan kerajaan-kerajaan purba lainnya, ternyata juga tak penuh dipertunjukkan, baik dalam bentuk wayang kulit maupun wayang golek di sekitar Mojokuto, meskipun seorang tua yang tinggal di dekat saya, terkadang mempertunjukkannya dengan wayang golek untuk hiburan sekali-sekali bagi kalangan *abangan* di kampungnya, sebagai sekadar kegemaran serta *lakon* itu tampaknya masih populer sebagai tradisi lisan. Di seluruh Jawa, ada beberapa jenis *wayang*, yang digolongkan menurut jenis boneka yang digunakan dan kisah yang dipergelarkan. Di Mojokuto, dalam tiap kesempatan, hampir semua *wayang* yang dipertontonkan mendramatisasi kisah-kisah Mahabharata. Dalam kisah Mahabharata itu ada tiga kelompok tokoh yang utama:

1. Déwa-déwi—para dewa dan para dewi yang dikepalai oleh Batara Guru (Siwa) dan isterinya, Batari Durga, termasuk Batara Narada, Sang Hyang Brama serta Batara Kala. Sebagaimana dalam epos Yunani, para dewa itu tidak selalu baik: Batara Kala, misalnya, hanya makan anak-anak, kecuali kalau anak-anak itu sudah dilindungi darinya dengan pertunjukan wayang yang khusus menggambarkan kelahirannya.
2. Satria—raja dan bangsawan kerajaan Jawa kuno. Menurut anggapan, "Zaman Ramayana" (di India) digantikan oleh "Zaman Mahabharata", kemudian oleh "Zaman Buddha" (yakni periode kerajaan Hindu-Jawa seperti Kediri, Singosari, Majapahit dan sebagainya) serta akhirnya diganti oleh zaman sekarang. Jadi, di dalam teori, para satria adalah nenekmoyang orang Jawa sekarang,

suatu keadaan yang menyebabkan beberapa sarjana melihat wayang sebagai kultus nenekmoyang, yang pada mulanya terhubung dengan ritus inisiasi organisasi ganda, dimana anak-anak muda belajar tentang rahasia suku. Apa pun kelebihan teori yang agak spekulatif ini, tetapi tidak ada bukti jelas yang mendukung pandangan itu di Mojokuto sekarang. Ada beberapa kelompok satria dan berbagai kerajaan mitos yang terlibat di dalam wayang. Di antara tokoh-tokoh yang paling penting adalah:

a) Para Pandawa: lima saudara yang memerintah negara Amarta—Yudistira, Bima, Arjuna, Nakula dan Sadewa (yang kedua terakhir adalah saudara kembar). Pandawa biasanya disertai oleh Kresna, raja negara tetangga nDarawati, yang merupakan penjelmaan Wisnu dan penasihat umum Pandawa. Dua tokoh tersohor lainnya dalam kubu ini adalah Gatotkaca, anak Bima, yang perkasa dan bisa terbang, serta Angkawijaya, anak Arjuna.
b) Para Kurawa: seratus satria Astina, yang dipimpin oleh Suyudana, Sengkuni, Durna dan Karna, saudara seibu Pandawa yang membangkang. Walaupun mereka adalah sepupu Pandawa, Kurawa telah merebut kerajaan Astina dari tangan mereka dan perselisihan atas negara sengketa ini yang menjadi tema utama wayang itu, sebuah persengketaan yang berpuncak pada perang besar Bratayuda dimana Kurawa dikalahkan.

3. *Punakawan*—Semar, Pétruk dan Garèng, pelawak rendahan, pelayan serta pengiring setia Pandawa dari Jawa. Semar, ayah kedua punakawan lainnya, sebenarnya adalah seorang dewa dalam bentuk yang sangat manusia seluruhnya, saudara Batara Guru, raja para dewa. Makhluk halus pengawal semua orang Jawa dari sejak mereka muncul sampai hari kiamat, ia barangkali merupakan tokoh paling penting dalam seluruh mitologi wayang.

Lakon yang dipelajari *dalang* tidak lebih dari sekadar garis besar, terdiri atas gambaran kasar mengenai apa yang terjadi dalam tiap setengah lusin sampai selusin adegan utama, adegan-adegan mana yang sebenarnya merupakan serangkaian pertemuan dimana raja yang memerintah kerajaan bertemu dengan raja lain untuk berbincang-bincang atau berperang.

Ia (seorang dalang yang tinggal di luar Mojokuto) berkata bahwa dalam wayang, pola yang sama terjadi berulang-ulang. Pertama, orang saling bertemu, lalu mereka berbicara, kemudian mereka berpisah, lalu berbicara lagi dan berperang. Ia mengatakan bahwa halnya sama saja dengan sekarang. Kalau dua negara tidak bisa bergaul dengan baik satu sama lain, mereka berunding. Kemudian perundingan gagal dan mereka berperang. Ia mengatakan bahwa wayang juga mempunyai arti sekarang ini. Apa yang harus dilakukan orang adalah berbicara dan berbicara; lambatlaun orang akan menemukan kesepakatan (*cocog*), lalu perdamaian pun tercapai. Sebaliknya, kalau perundingan gagal, maka akan tumbuhlah pertempuran. Katanya: "Begitulah pula halnya dengan orang sekarang. Kalau Anda datang kepada saya untuk belajar, kita berbicara satu sama lain, lambatlaun mulai *cocog* dan sejenak kemudian saya belajar dari Anda mengenai seni Amerika serta Anda belajar dari saya mengenai seni Jawa".

Sebuah contoh cerita dicantumkan di bawah dalam bentuk yang didiktekan kepada saya oleh *dalang* Mojokuto ini dan dalam bentuk yang dipelajarinya:

Perkawinan Angkawijaya

ADEGAN (bab) I. Hadir (*jèjèr*—secara harfiah berarti "berdiri") di kerajaan nDarawati: Raja Kresna, anaknya, Pangeran Samba, saudara iparnya, Pangeran Pencaki dan berbagai penghuni istana.

Topik diskusi *(ingkang dipun rembag)* Permintaan Pangeran Arjuna dari Amarta untuk melamar putri Raja Kresna, Siti Sundali. Kresna sepakat dengan syarat Pangeran Arjuna memberi hadiah kepada pengantin putri itu dua pelayan perempuan yang kembar.
Kunjungan (*kasowan*): Perdana Menteri Astina. Ia juga melamar putri Kresna dan diberitahu juga untuk menyediakan dua orang pelayan perempuan yang kembar.

ADEGAN II: Hadir di tempat pertapaan, Kembangsoré: Pendeta Sempati dengan murid-muridnya.

Kunjungan: Cucu perempuannya, Pregiwa dan Pregiwati, yang merupakan saudara kembar. Mereka mengatakan ingin mencari ayahnya. Sempati menyarankan mereka untuk pergi ke Amarta dan mencari Pangeran Arjuna. Mereka pergi.

Sang Pendeta memerintahkan murid-muridnya untuk mengikuti kedua gadis itu dan mengawasi mereka.

Murid-murid menemui kedua gadis itu dan mengatakan kepada keduanya bahwa mereka diperintahkan mengantar sampai Amarta. Mereka berjalan bersama sampai ke tepi hutan.

Pertengkaran (*kepapagan* [kalau dua kelompok satria bertemu di hutan—yaitu di luar wilayah yang dilindungi dari kerajaan mereka masing-masing—mereka sudah pasti akan berkelahi]): Beberapa Kurawa dari Astina; Perdana Menteri Sengkuni, Pangeran Kartamarma; Pangeran Citraksa dan lain-lainnya. Kurawa meminta kedua gadis itu ikut ke Astina sebagai dayang-dayang. Mereka menolak. Kurawa mencoba memaksa. Para murid mencoba melindungi gadis itu, tetapi semuanya terbunuh. Kedua gadis melarikan diri ke hutan. Kurawa mengejar mereka.

ADEGAN III: Hadir di istana Amarta: Arjuna dengan kedua isterinya, Sembadra dan Srikandi, anaknya, Angkawijaya serta kemenakannya, Gatotkaca. Juga ketiga pelawak: Semar, Pétruk, Garèng.

Topik pembicaraan: lamaran Angkawijaya.

Kunjungan: Samba, Pangeran nDarawati. Ia mengisahkan kepada mereka putusan ayahnya bahwa mereka harus menemukan dua orang dayang kembar untuk putrinya sebagai syarat perkawinannya.

Angkawijaya, Gatotkaca dan ketiga pelawak diperintahkan oleh Arjuna untuk mencari dua gadis kembar. Mereka pergi.

Mereka masuk hutan. Di hutan mereka bertemu dengan cucu perempuan Sempati, Pregiwa dan Pregiwati. Angkawijaya menanyai mereka, dari mana asal mereka dan mereka mengatakan, "Dari pertapaan Kembangsoré. Kami sedang mencari ayah kami, Pangeran Arjuna". Angkawijaya kemudian mengatakan bahwa ia adalah putra Arjuna dan kalau benar apa yang mereka katakan, maka mereka adalah adiknya. Ia menawarkan diri untuk membawa mereka kepada ayahnya.

Tak berapa lama kemudian, mereka bertemu dengan Kurawa dari Astina yang masih mencari-cari kedua gadis itu. Pertempuran seru pun terjadi. Kurawa kalah dan lari ke negeri mereka, Astina. Angkawijaya dan rombongannya kembali ke Amarta.

ADEGAN IV: Hadir di negeri Amarta: kelima Pandawa—Raja Yudistira, Pangeran Bima, Arjuna, Nakula, Sadewa.

Topik diskusi: Perkawinan Angkawijaya yang akan datang dengan Siti Sundali dan keharusan mencari dua orang dayang kembar.

Kunjungan: Angkawijaya, Gatotkaca, ketiga punakawan, Pregiwa, Pregiwati. Mereka mengatakan bahwa mereka sudah menemukan dua dayang kembar dan mereka itu ternyata putra Arjuna. (Arjuna, ideal kejantanan, memiliki banyak isteri dan keturunan yang tak terhitung jumlahnya). Setiap orang bahagia.
Seluruh rombongan kemudian pergi ke nDarawati dalam iring-iringan untuk upacara perkawinan.

ADEGAN V: Hadir di istana Astina: Raja Suyudana.

Kunjungan: Perdana Menteri Sengkuni, Pangeran Kartamarma, Pangeran Citraksa dan keluarga Kurawa lainnya, yang melarikan diri dari pertempuran dengan para satria dari Amarta. Mereka menceritakan kepada raja bahwa mereka telah dipukul mundur oleh Angkawijaya. Raja memanggil putranya, Pangeran Lesmana dan memerintahkan dia supaya mengenakan pakaian pengantinnya.

Seluruh rombongan kemudian pergi dalam iring-iringan ke nDarawati untuk upacara perkawinan.

ADEGAN VI: Hadir di negara nDarawati: Raja Kresna, anaknya, Pangeran Samba dan saudara iparnya, Pengeran Sencaki.

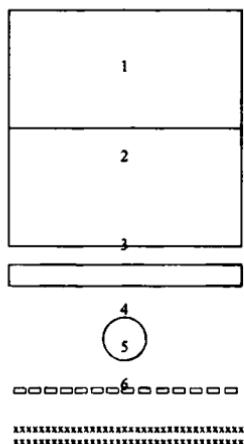
Kunjungan: Seluruh rombongan Pandawa, termasuk kedua dayang kembar.

Angkawijaya dan Siti Sundali kemudian menikah di istana.

Kunjungan: Kurawa dari Astina tiba. Mereka meminta agar Siti Sundali dinikahkan dengan Pangeran Lesmana. Mereka diberitahu bahwa ia sudah dinikahkan dengan Pangeran Angkawijaya. Mereka tidak mau menerima hal ini.

Maka pertempuran seru terjadi antara Pandawa dan Kurawa. Kurawa kalah dan pulang melarikan diri ke Astina.

ADEGAN VII. Hadir di nDarawati; Raja Kresna, Raja Yudistira, Pangeran Bima, Pangeran Arjuna, Pangeran Nakula dan Pangeran Sadewa. Mereka semua makan bersama.

Dalam garis besar skematik umum ini, *dalang* menjalin percakapan mulia, kejadian-kejadian lucu dan perang yang riuh, hingga ia merentang kisah yang hanya perlu beberapa menit untuk diceritakan (dan

biasanya hanya merupakan bagian yang sangat kecil dari seluruh siklus Mahabharata) menjadi sebuah tontonan yang berlangsung semalam suntuk. *Wayang* itu menyerupai sonata, demikian menurut kalangan cendekiawan Jawa yang terdidik secara Barat karena ia dibuka dengan eksposisi satu tema, yang diikuti oleh perkembangan dan variasi dari tema itu serta diakhiri dengan penyelesaian dan rekapitulasinya. Dari pukul sembilan sampai tengah malam, pemimpin-pemimpin politik berbagai kerajaan berkonfrontasi satu sama lain dan menyatakan jalannya cerita: seorang tokoh *wayang* ingin menikah dengan putri raja negara tetangga, negara yang dijajah ingin merdeka atau apa saja. Dari tengah malam sampai pukul tiga pagi, berbagai macam kesulitan ditampilkan; seorang lain juga menginginkan putri itu, negara imperialis menolak membebaskan negara jajahannya. Dan akhirnya, kesulitan ini dipecahkan di bagian akhir pada waktu matahari terbit—tentu dengan pertempuran dimana tokoh utama menang serta sesudah itu, ada perayaan perkawinan atau kemerdekaan yang diperoleh.

Seorang informan mempunyai teori yang mendalam tentang mengapa *wayang* dibagi-bagi demikian. Ia mengatakan bahwa pembicaraan para pangeran dan diplomat yang alus, tetapi agak membosankan, ditempatkan di awal malam sebelum orang letih serta dibikin ngantuk dengan itu; pada tengah malam, ketika beberapa penonton mulai merasa ngantuk, para pelawak datang dan memulai periode pengembangan dan komplikasi serta menghidupkan segala sesuatunya dengan lelucon mereka yang kasar (salahsatu tugas utama mereka jelas untuk menghibur para tokoh wayang di saat mereka mendapat kesulitan); dan akhirnya, menjelang pagi, ketika orang benar-benar mau meninggalkan tontonan itu untuk tidur, perang besar dimulai, membangunkan orang dengan keriuhan dan dramatikanya yang bersemangat.

Pandangan Abangan versus Priyayi Terhadap Wayang

Sebuah pertunjukan *wayang* merupakan sejenis *slametan abangan* yang meriah sekaligus sebuah bentuk seni yang secara halus melambangkan pandangan dan etika *priyayi*. Ia secara harfiah dilihat dari dua sudut. Pada masa dahulu, perempuan dan anak-anak duduk di belakang layar dimana hanya bayangan *wayang* saja yang kelihatan serta laki-laki duduk di depan layar. Namun, sekarang situasi sudah

berubah dan orang yang menyelenggarakan pertunjukkan *wayang* (sekarang biasanya seorang *priyayi*, terutama bukan karena minat petani terhadapnya sudah melemah, tetapi lebih karena biayanya sudah terlalu tinggi untuk dipikul oleh petani) bersama dengan tamunya dari kedua jenis kelamin—yang duduk terpisah—duduk di belakang layar; sementara di halaman luar, di sisi *dalang*, kerumunan besar petani yang tak diundang dan warga kota kelas rendahan berkumpul untuk menonton. Susunan yang diperlihatkan di bawah sangat lazim.

Keterangan

1. Ruang dalam—tamu perempuan
2. Beranda rumah—tamu laki-laki
3. Layar *wayang*
4. *Dalang*
5. *Gamelan*
6. Penonton tak diundang

Wayang, yang demikian berakar dalam budaya Jawa hingga bahkan seorang *santri* modernis yang tidak menyukainya akan mengakui bahwa orang perlu melihatnya barang sekali, adalah sebuah kasus yang menonjol tentang kesia-siaan usaha menetapkan apakah pola ningrat merupakan rasionalisasi pola petani ataukah pola petani merupakan hasil korupsi dari pola *ningrat*. Di satu pihak, *wayang* merupakan bagian dari pola keagamaan abangan yang ritualistik-politeistik-magis, meskipun ini mulai merosot; di pihak lain, ia merupakan bagian dari pola keagamaan *priyayi* yang mistik-panteistik-spekulatif. Yang terakhir ini pun mulai merosot, tetapi mungkin tidak begitu cepat. Kemerosotan popularitas bentuk seni yang pernah begitu luas tersebar cenderung, pada mulanya, menaikkan ongkosnya begitu para pemain rendahan meninggalkan lapangan untuk menyerahkannya kepada mereka yang lebih terlatih dan semakin meletakkan beban untuk mendukungnya pada mereka yang bersedia serta secara keuangan mampu dengan niat dan kesadaran sendiri untuk mengembangkannya sebagai seni profesional.

Mereka mungkin mengembangkannya, tentu saja lebih karena alasan prestise daripada apresiasi atau karena kedua-duanya. Bagaimanapun juga, semua pertunjukan *wayang* yang saya saksikan selama saya di Mojokuto disponsori oleh kaum *priyayi* dan semua *dalang*-nya diambil dari kota-kota besar yang lain,[2] sekalipun saya tidak meragukan bahwa orang-orang abangan yang kaya masih menyelenggarakan wayang dari waktu ke waktu. Honor rata-rata untuk *dalang* yang ahli adalah sekitar Rp 500,00.

Bagi kaum *abangan*, wayang merupakan drama populer tentang tokoh legendaris, sebuah drama yang daya tariknya mungkin begitu berbeda dari drama populer lain yang kurang megah, yang akan kita bicarakan di bawah. Namun, wayang juga merupakan bagian dari kompleks *slametan*. Pada umumnya, *wayang* bisa dipertunjukkan pada hari apa pun yang diperkenankan untuk mengadakan *slametan* dan untuk alasan yang sama dengan *slametan*. Perkawinan, khitanan dan kelahiran adalah peristiwa-peristiwa yang cocok buat menyelenggarakan *wayang*, demikian juga Maulud Nabi. Untuk perkawinan dan kelahiran (tetapi tidak untuk khitanan, kebiasaan yang bukan Hindu) ada *lakon* khusus yang cocok, seperti "Perkawinan Angkawijaya" (atau perkawinan Bima, Arjuna, karena selalu ada *lakon* perkawinan untuk hampir setiap tokoh utama) yang dibahas di atas, untuk perkawinan, atau "Lahirnya Gatotkaca" (barangkali merupakan *lakon* yang paling populer dari semuanya) untuk kelahiran. Saya telah menyebutkan pentingnya menyelenggarakan *wayang* khusus untuk melindungi anak tunggal dari pemangsaan oleh Batara Kala. Orang bisa juga menyelenggarakan wayang untuk menyembuhkan suatu penyakit. Sebaliknya, beberapa *lakon* khusus dianggap akan membawa kesialan dan karenanya, hampir tak pernah dimainkan.

Sebagai tambahan, pertunjukan *wayang* itu sendiri adalah perlengkapan dalam konteks *slametan*.

> Ia (seorang dalang) mengatakan bahwa sebelum seseorang mempertunjukkan wayang, ia harus terlebih dahulu membakar kemenyan untuk memberi makan dan berdo'a kepada para makhluk halus—sebagaimana halnya dalam *slametan*. Kemudian ada sebuah *sajen* yang dipersiapkan oleh orang yang menyelenggarakan wayang, dimana dalam sajen itu tercakup sebuah pisang, sebuah kelapa, kemenyan dan uang 18,5 sen. Juga disediakan makanan—ayam rebus, kelapa dan sebagainya yang dibawa pulang oleh si dalang sesudah itu dan dimakan

sendiri. *Sajen* diletakkan di dekat dalang, dimana setiap orang bisa melihatnya dan tetap di situ sepanjang pertunjukan berlangsung.

Sebagaimana dalam *slametan*, setiap orang yang menonton *wayang* dianggap selamat dari semua bahaya, setidaknya selama pertunjukan berlangsung dan barangkali lebih lama lagi. Dengan demikian, penyelenggaraan dan menonton wayang untuk sebagian merupakan sejenis ritual defensif yang sama jenisnya dengan *slametan*; dan orang sering melihat pertunjukan *wayang* yang sedang berlangsung tanpa benar-benar menaruh perhatian terhadapnya karena yang penting bukanlah isi ceritanya, melainkan keampuhan ritual pertunjukan itu. Terkadang orang menganggap wayang itu sendiri kerasukan makhluk halus selama pertunjukan; dan *dalang*-nya sering dikatakan kerasukan juga, yang menyebabkan mereka memiliki kekuatan konsentrasi serta daya tahan yang demikian besar. Sebagaimana orang mengenal dukun yang kerasukan (dukun tiban) dan dukun yang keahliannya diperoleh dari belajar, demikian juga orang mengenal *dalang* yang kerasukan (dalang tiban) di samping jenis yang lebih umum, yang memperoleh keahliannya dengan belajar dari *dalang* lain.

Calon pengantin pria datang lagi dan mengatakan bahwa beberapa waktu yang lalu, pernah ada seorang *dalang tiban* di dekat Kediri. Jelas bahwa sebuah makhluk halus telah mendatangi serta merasukinya; karena walaupun ia tak pernah men-dalang sepanjang hidupnya, ia lalu bisa melakukannya tanpa belajar dan melakukannya selama 35 hari tanpa henti. Ia kemudian kehilangan makhluk halus itu dan tak dapat melakukan hal itu lagi.

Untuk kalangan *priyayi*, beberapa aspek ritual wayang ini mungkin masih penting (kemenyan juga dibakar pada pertunjukan wayang di keraton); walaupun, karena *slametan* sudah diubahnya menjadi sebuah pesta yang nyaris sekuler, di tangannya, *wayang* menjadi bentuk seni yang cukup tersekularisasi. Namun, sekularisasi atas aspek ritual ini sebenarnya cenderung membebaskan spekulasi tentang "makna" *wayang*, untuk mendorong—berhubung makna ritualnya yang formal sudah lenyap—penafsiran atas isinya. Dan ini cenderung membawa *wayang* berintegrasi secara lebih akrab dengan agama *priyayi* ketimbang dengan agama *abangan*. Seni, seperti halnya etiket, dilihat sebagai sesuatu yang memberi bentuk material kepada isi yang

pada dasarnya bersifat spiritual, sebuah perlambangan di luar dari rasa yang ada di dalam:

> Saya berbincang dengan Pak Wiro (seorang juru gambar *priyayi*), kepala Budi Setia, sebuah perkumpulan teosofi. (Kami sedang menonton wayang) Ia mengatakan bahwa wayang pada awalnya melupakan alat propaganda orang Hindu dalam menyebarkan agamanya. (Persis sama seringnya dengan apa yang orang dengar tentang wayang yang pada mulanya merupakan alat propaganda orang Islam dalam penyebaran agamanya). Ia mengatakan bahwa rakyat akan menerimanya lebih mudah daripada dengan buku tebal yang mereka enggan atau tak mampu membacanya dan bahwa Isa, Muhammad serta Kresna pada dasarnya sama karena semuanya naik ke langit dan merupakan utusan Tuhan.... Semua agama pada dasarnya sama. Salah seorang dari dua anak muda, yang duduk di sebelah saya dan mendengarkan dengan penuh perhatian serta merasa sependapat, mengatakan, "Ya, ada banyak jalan". Wiro mengatakan bahwa dari depan layar tempat dalang, wayang memperlihatkan tubuh dan unsur luarnya, sementara dari belakang layar, dimana yang terlihat hanyalah bayangannya, ia menampakkan nyawanya, unsur dalamnya. Anak di sebelah saya mengatakan, "Ya, tetapi jiwa mereka memiliki perbedaan karakter, sebagaimana juga orang pada umumnya. Ada yang halus budinya, ada yang kasar".

Penafsiran Priyayi Tentang Wayang

Jadi, apakah makna wayang bagi *priyayi?*

Pada pokoknya, Mahabharata adalah kisah perjuangan antara saudara sepupu, Pandawa dan Kurawa, perjuangan yang berpuncak pada perang besar sesama saudara, Bratayuda, dimana jago masing-masing saling berhadapan. Arjuna membunuh saudara seibunya yang lebih tua, yaitu Karna, Bima membunuh Suyudana dan seterusnya. Dorongan yang langsung menyebut Pandawa adalah pahlawan, sebagai orang-orang "baik" dan Kurawa, yang tidak begitu jelas sifat penjahatnya, sebagai orang-orang "jahat"; namun, mengidentifikasi tokoh-tokoh drama itu seolah-olah mereka adalah tokoh-tokoh drama moralitas abad pertengahan adalah salah pengertian yang serius. (Pandawa selalu berada di sisi kanan dalam *wayang* dan Kurawa di sisi kiri—sebuah hal yang mengingatkan kita akan drama alegoris dalam tradisi agama Kristen). Dikotomi moralitas yang absolut dari pikiran Barat pada umumnya merupakan hal yang asing bagi pandangan priyayi yang

melihat Tuhan dalam segala hal, dalam yang baik maupun yang buruk, dalam penderitaan maupun kesenangan.

Konflik antara Pandawa dan Kurawa adalah konflik yang tak kunjung berakhir—walaupun tampaknya akan berakhir dalam perang Bratayuda (sebuah episode yang sebenarnya hampir tak pernah dipertunjukkan di Jawa). Kebaikan dan keburukan, kesenangan dan kesedihan, cinta dan benci yang merupakan realitas yang terikat pada waktu, telah dikerdilkan serta dianggap tak berarti oleh latarbelakang yang abadi dan akhirnya amoral, yang mereka perangi habis-habisan. Keberanian dan kewajiban, yang merupakan nilai-nilai kehormatan feodal, dimantapkan dengan nilai-nilai keagamaan tentang penolakan dunia serta belaskasihan yang tampak berlawanan, dengan menyerukan sifat tak terhindarkan yang kosmik dari perbuatan manusia karena konteks ketuhanan dari perbuatan itu. Orang melakukan apa yang harus dilakukan hanya karena dewa-dewa mengharapkan dia berlaku demikian. Hanya lewat perbuatan yang tak dipengaruhi nafsu, menjalankan tugas yang tak terhindarkan dengan sendirinya, orang akan menemukan rasa damai

Dalam mengikuti kecenderungan mereka untuk menemukan realitas tertinggi menurut perasaan mereka sendiri, untuk mengubah makna metafisik yang objektif menjadi pengalaman emosional yang subjektif, kalangan *priyayi* memberi Mahabharata, sebagaimana tampak dalam wayang, sebuah penafsiran psikologis, hampir psikoanalitis:

> Ia (seorang guru sekolah) mengatakan bahwa maksud utama wayang adalah untuk menggambar pikiran dan rasa di dalam, untuk memberikan bentuk luar kepada rasa dalam itu. Lebih spesifik lagi, ia menggambarkan konflik abadi dalam diri individu antara apa yang ingin ia lakukan dan apa yang menurut perasaannya harus dilakukan. Misalnya, orang ingin mencuri sesuatu dan pada saat yang sama, sesuatu di dalam mengatakan kepada kita untuk tidak melakukannya, mencegahnya, mengawasinya. Yang ingin melakukan disebut kehendak; yang melarangnya disebut ego (secara harfiah, kata yang dipakai adalah *aku*). Setiap hari, semua keinginan dan kecenderungan demikian mengancam menghancurkan seseorang, merusakkan pikirannya serta mengecewakan perilakunya. Kecenderungan ini disebut *goda*, yang berarti sesuatu yang mengganggu dan mengusik (seseorang atau sesuatu). Ia kemudian memberikan satu contoh lain. "Anda pergi ke warung kopi dan orang sedang makan di sana, lalu mereka mengajak Anda. Anda baru saja makan di rumah, sehingga Anda sudah kenyang; tetapi Anda ingin makan bersama mereka. Karenanya, Anda merasakan adanya perjuangan di dalam.

> Apakah saya mesti makan bersama mereka? Tidak, saya sudah makan, saya akan kekenyangan nanti. Akan tetapi, makanan itu tampaknya lezat benar"...

Contoh kedua mengenai makanan itu, yang sangat Jawa, menunjukkan bahwa perjuangan itu bukanlah antara baik dan buruk sebagaimana kesan yang timbul dari contoh pertama, tetapi antara lawan lama, perasaan kasar dan alus, antara nafsu dasar hewani dan pengawasan diri yang begitu saja, tanpa usaha keras, yang setenang Arjuna dalam membunuh saudara seibunya di perang Bratayuda.

> Dalam wayang, berbagai godaan, keinginan dan sebangsanya diwakili oleh para Kurawa, yang jumlahnya 100, sedangkan kesanggupan mengawasi diri sendiri diwakili oleh saudara sepupu mereka, Pandawa lima dan Kresna, penjelmaan Wisnu. Kisah-kisah itu tampaknya menyangkut perjuangan atas sebuah wilayah karena unsur abstrak dalam rasa dapat diwakili oleh elemen-elemen luar yang konkret yang akan menarik hadirin dan tampak nyata bagi mereka, tetapi masih menyampaikan pesan dalamnya. Misalnya, wayang penuh dengan peperangan yang dianggap mencerminkan peperangan di dalam, yang berlangsung terus-menerus dalam batin setiap orang antara dorongan dasarnya dengan yang sudah diperhalus. Dalam setiap lakon, Arjuna serta Pandawa lainnya selalu saja memerangi raksasa dan anehnya, mereka harus terus-menerus membunuh para raksasa. Mereka sudah membunuhnya pada suatu ketika dan kemudian, beberapa jam sesudahnya, mereka harus membunuhnya lagi. Mengapa demikian? Karena raksasa itu mencerminkan nafsu. Mereka mencerminkan keinginan dalam seseorang untuk bersenang-senang dan bukan belajar, untuk bermain-main dan bukan bekerja, untuk mondar-mandir kian-kemari dan bukan berketetapan menjalani sesuatu; karena nafsu serta syahwat ini terus saja muncul, orang harus terus memeranginya dengan dorongan yang baik, yang dicerminkan oleh para Pandawa. (Pandawa biasanya juga dianggap mencerminkan pancaindra, pengaturan kelimanya secara benar). Akan tetapi, orang tak bisa mengalahkan nafsu secara tuntas. Mereka selalu datang kembali dan orang harus selalu terus membunuhnya.

Doktrin metafisis Mahabharata di sini dinyatakan dalam kosakata psikologis dan bukan sosio-politis, tetapi pada pokoknya ia tidak berubah. Sebagaimana keraton raja menjadi lambang hati yang dalam dan tingginya kedudukan politik menjadi tanda penyempurnaan ke dalam, demikianlah di sini, konflik dalam *Bhagavad Gita* antara

kewajiban feodal untuk berperang serta belaskasih kepada sesama manusia diselesaikan dengan jalan memproyeksikan baik kewajiban maupun belaskasih dengan latarbelakang Tuhan yang selalu hadir dan meliputi segala. Konflik itu ditransformasikan menjadi konflik antara keperluan naluriah yang kasar untuk mempertahankan hidup melawan idaman kesopanan dari rasa beradab yang pada gilirannya dipecahkan dengan memproyeksikan baik perasaan kasar maupun alus dengan latarbelakang "perasaan-makna" tertinggi atau rasa yang meliputi segala.

> Saya bertanya kepada mereka (suami isteri *priyayi,* anggota sebuah sekte mistik): "Apa yang Anda pikirkan waktu Anda bersemadi?" Kata mereka, "Kita tidak memikirkan apa-apa. Apa yang kita coba lakukan adalah membersihkan diri dari pikiran apa pun, sehingga kita bisa melakukan hubungan langsung dengan Tuhan. Kita harus memperoleh kekosongan yang sempurna tanpa pikiran; sebuah penglihatan dalam yang murni, jernih dan tenteram". Saya bertanya, apakah mereka merasa sesuatu ketika ini terjadi; dan mereka mengatakan, "Ya dan tidak. Ada perasaan yang dahsyat, tetapi tidak seperti perasaan biasa dan kita tidak bisa menerangkannya kepada orang lain. Ia sepenuhnya pribadi".
>
> Dan hasil dari pengertian emosional tertinggi semacam ini adalah sama dengan hasil pengertian yang diperoleh Arjuna dari Kresna—suatu ketenteraman dalam di tengah realitas luar.

Saya pergi ke pasar dan membeli beberapa lembar kain dari Pak Lamijan serta isterinya, mengingat ia adalah salah seorang dari 10 guru *Sumarah* (sebuah sekte mistik). Ia mengatakan bahwa Sumarah berminat mengadakan sebuah sekte mistik agar orang tidak terlalu banyak menaruh perhatian terhadap hal-hal yang duniawi; agar kita tidak terlalu pusing memikirkan urusan hidup sehari-hari. Ia mengatakan bahwa hal ini sangat sulit untuk dilakukan. Isterinya, katanya, belum mampu melaksanakannya, tetapi dia setuju dengan pendapatnya. Isterinya masih suka naik mobil, tetapi suaminya tak peduli apakah ia naik mobil atau tidak. Hal itu memerlukan pembelajaran dan meditasi yang lama. Misalnya, kita harus berusaha sedemikian rupa sehingga kalau seseorang datang untuk membeli kain, kita tak peduli apakah orang itu jadi membeli atau tidak. Kita tidak boleh membiarkan perasaan kita benar-benar terlibat dalam persoalan dagang, tetapi harus memikirkan Tuhan saja. Ia mengatakan bahwa Sumarah bermaksud memalingkan

perhatian orang kepada Tuhan dan menghindari keterikatan yang terlalu kuat pada kehidupan sehari-hari.

> Kita akan membicarakan mistisisme secara terperinci nanti. Yang jadi soal di sini hanyalah untuk menyatakan bahwa *wayang* dan begitu pula seni lainnya, seperti sastera, musik serta tari yang berkerumun di sekitarnya, setidaknya bagi seorang literati yang canggih, merupakan bagian dari kompleks keagamaan yang umum dan dibangun di sekitar konsep kasar-alus, lahir-batin serta rasa; dan bahwa *wayang* menyatakan dengan kosakata emosional, rumusan yang sama tentang apa yang mungkin merupakan dilema dasar pemikiran keagamaan India seperti yang ditampilkan dalam Mahabharata—bagaimana sebuah perbuatan itu mungkin, mengingat adanya rasa belaskasih?

Sujono (guru sekolah) melanjutkan pembicaraan bahwa ketiga Pandawa utama masing-masing memiliki watak yang berbeda. Yang *pertama*, Yudistira, sangat baik; dalam kenyataannya, ia malah terlalu baik, terlalu bersih dari kejahatan. Hasilnya adalah bahwa dalam belaskasihnya yang ekstrem, ia bukan seorang raja yang efektif karena samasekali tak mampu memerintah negara sendirian. Misalnya, ia melihat semua di dunia ini sebagai milik Tuhan dan orang merupakan bagian yang tak penting dari keseluruhan yang lebih besar. Jadi, kalau ada orang datang kepadanya dan meminta tanahnya, Yudistira akan memberikannya begitu saja sehingga semua tanah akan habis diberikan dan negara tak bisa lagi mempersatukannya. Atau ia akan memberikan semua makanannya tanpa memikirkan diri sendiri sehingga ia sendiri kemudian kelaparan. Ia berbelaskasih, sangat berbelaskasih. Karenanya, ia memerlukan bantuan saudara-saudaranya dalam memerintah. Kesulitan utamanya, kata Sujono menyimpulkan, adalah ia tidak tahu perkataan "tidak". Saudaranya yang *kedua*, Bima, adalah kebalikannya. Kalau ia mempunyai maksud, ia turuti maksud itu langsung sampai ke akhirnya, ia tidak menoleh ke samping atau berhenti di tengah jalan. Ia selalu maju dan tak bisa melihat ke belakang. Begitu ia memiliki gagasan serta merasa sanggup melaksanakannya, ia akan melakukannya dengan gagah berani sampai akhir dan tak akan mendengar siapapun atau apa pun juga. Ia berpikiran-tunggal dan tidak pernah takut kepada siapapun. Saudara yang *ketiga*, Arjuna, memiliki kemampuan untuk melakukan kebaikan dan keburukan. Kebaikannya muncul dari kenyataan bahwa ia memusuhi keburukan, melindungi rakyat dari ketidakadilan tanpa

mempedulikan dirinya sendiri dan bahwa ia juga sangat berani dalam memperjuangkan kebenaran. Keburukannya terletak dalam kemampuannya untuk membunuh dengan darah dingin dan bahwa ia tidak begitu merasa belaskasih, tidak cukup simpatik. Ia tak merasa kasihan kepada para pembuat kejahatan dan dengan demikian, bisa menjadi kejam atas nama keadilan.

Ketiga watak utama *wayang* (dengan mengecualikan, untuk sementara, Semar), dengan demikian, menyatakan dilema tindakan-perasaan belaskasih, dengan menampilkan berbagai bentuk metafor dramatik yang diambilnya dari pengalaman manusia. Yudistira, yang kemampuannya untuk bertindak menjadi kering oleh perasaan belaskasihnya, memang patut dipuji tetapi pucatpasi—lambang dari keindahan dan ketidakmampuan sensitivitas yang terlalu tak duniawi. Bima yang kehendaknya untuk berbuat mengganggu fleksibilitas emosionalnya, gilang-gemilang dan menarik, tetapi sebagian merupakan korban dari kehendaknya sendiri yang kurang dewasa—lambang dari vitalitas dan bahaya dari komitmen yang bergairah. Saudara tengah, Arjuna, (kedua saudara lain yang lebih muda, si kembar, hanya menjadi tokoh kecil, yang patut dicatat karena kesetiaannya yang besar kepada abang-abangnya), mampu mewujudkan tindakan dengan mengesampingkan perasaan belaskasih melalui penerapan keadilan atau perintah ketuhanan ke dalam konteks manusia, tetapi dengan risiko dirinya tergambar sebagai tokoh yang paling mampu bertindak dengan dingin serta paling adil tanpa ampun.

Pendirian Yudistira terhadap efek meniadakan dari kerangka eksistensi yang lebih luas pada tindakan manusia, *tout comprendre c'est tout pardonner*; pendirian Bima terhadap kenyataan ketidakadilan yang terasa dan dilihat dari perspektif manusia, bukan dari aspek keabadiannya dan konsekuensinya berupa kebutuhan untuk bertindak tegas terhadap ketidakadilan itu; serta ketegasan kejam Arjuna untuk menerapkan aturan ketuhanan di dunia manusia, semuanya merupakan bagian dari dilema yang sama. Dan untuk ketiganya, solusinya sama—pengetahuan mistik yang mendalam. Dengan pemahaman yang sungguh-sungguh atas kenyataan situasi manusia, persepsi rasa tertinggi yang benar, datanglah kemampuan untuk menggabungkan perasaan belaskasih Yudistira, kemauan bertindak Bima dan rasa keadilan Arjuna ke dalam sebuah pandangan yang benar-benar *alus*, sebuah pandangan yang menimbulkan keterpisahan dari perasaan dan kedamaian batin

di tengah-tengah dunia yang selalu berubah, tetapi memungkinkan serta menuntut sebuah perjuangan untuk menegakkan ketertiban dan keadilan di dunia yang seperti itu. Sebagaimana penyair kita dari Mojokuto menyatakannya:

> Memang orang-orang suci
> Mengetahui Tuhan secara langsung setiap hari
> Selagi mereka masih hidup di dunia ini.

Kesimpulannya, filsafat kisah-kisah *wayang* adalah bahwa sepanjang orang dapat memahami realitas tertinggi, yang berada dalam diri seseorang sebagai rasa, perasaan, tertinggi, maka ia akan bebas dari efek emosi duniawi yang menghancurkan—tidak saja perasaan kasihan, tetapi juga kemarahan, cemas, cinta, harapan, keputusasaan dan semuanya. Ini akan memberikan kepadanya kekuatan besar baik untuk kebaikan, seperti halnya Pandawa, atau untuk keburukan, seperti Kurawa, yang bagaimanapun juga, termasuk kalangan *alus*. Bukan hanya orang saleh saja yang bisa bermeditasi, tetapi juga orang jahat; karena mistik adalah sebuah ilmu yang netral secara moral dan bisa digunakan setiap orang. Ia membawa pengetahuan; dan sebagaimana halnya ilmu pengetahuan pada umumnya, ilmu mistik adalah kekuasaan untuk kebaikan maupun keburukan. Baik dan buruk hanyalah nilai manusia belaka, sementara Tuhan ada dalam segala sesuatu—kebencian dan kekejaman maupun cinta serta kasih sayang—dan segala sesuatu ada dalam Tuhan. Ini adalah sebuah agama yang mendalilkan bahwa pemahaman tentang diri sendiri membawa kekuatan serta kedamaian di bumi dan kisah-kisah *wayang* sering menunjukkan hal ini dengan sangat tajam.

> Ia menceritakan kepada saya sebuah kisah wayang. Seseorang memberitahu Bima bahwa jika ia memperoleh sejenis air istimewa dan mandi di dalamnya, ia akan kebal sehingga pasti memenangkan Perang Bratayuda melawan Suyudana. Karena ia tidak tahu dimana air ini bisa ditemukan, maka ia pergi menemui seorang guru untuk mencari tahu dimana tempat air itu. Namun, guru itu akhir-akhir ini telah memperoleh hadiah yang begitu banyak dari Kurawa sehingga guru itu membantu kejahatan dan mencoba mengirim Bima ke arah kematiannya. (Ada beberapa guru seperti itu, kata informan itu; beberapa menggunakan ilmu mereka untuk kebaikan, beberapa lagi untuk kejahatan). Guru itu lalu menyuruh Bima mencari air di puncak sebuah gunung—walaupun ia tahu bahwa ada dua raksasa perkasa sedang bertapa di sana. Tentu mereka akan marah sekali kalau

diganggu oleh Bima yang sedang mencari air magis untuk membuat dirinya kuat serta kebal. Bima pergi dan benar rakasa itu marah, lalu berkelahi dengannya. Ia hampir saja kalah, tetapi akhirnya berhasil mengadu kepala dua raksasa itu. Tiba-tiba saja keduanya menjadi dewa. Kadang-kadang dewa sendiri melakukan kejahatan; keduanya telah melakukan kejahatan dan dikutuk menjadi raksasa oleh Batara Guru. Bima sudah memulihkan mereka dari kutukan itu dengan mengadu kepala mereka. Sebagai rasa terimakasih, keduanya memberitahu bahwa Bima telah ditipu, tidak ada air di sana. Dalam keadaan marah, Bima kembali kepada sang guru dan mengatakan bahwa ia telah ditipu; tetapi guru itu menjelaskan bahwa ia menyuruh Bima ke sana sebagai ujian dari keberanian serta kekuatannya untuk memastikan ia mampu menempuh perjalanan sebenarnya yang harus dilakukan. Kemudian ia mengatakan kepada Bima bahwa ia akan menemukan air itu di tengah samudra, dengan harapan bahwa Bima akan tenggelam di sana. Bima berangkat ke samudra tanpa mempedulikan apa pun juga, sekalipun abangnya, Yudistira, serta adiknya, Arjuna, meminta agar ia tidak pergi serta memberitahukan kepadanya bahwa ia hanya ditipu lagi. Ia tidak mempedulikan keduanya dan langsung menuju ke laut. Tiba di laut, sesudah berkelahi dengan naga besar, ia menemukan seorang dewa yang persis menyerupai dirinya, hanya besarnya tidak lebih dari ibu jarinya. Bima yang terperanjat melihat replika dirinya yang kecil itu, menceritakan maksud perjalanannya. Dewa kecil itu mengatakan, "Masuklah ke dalam diriku". Bima pun melakukannya; orang besar itu masuk ke dalam tubuh kecil tersebut melalui mulutnya. Di dalam, ia melihat seluruh dunia ada di sana, berada di dalam diri dewa yang kecil itu. Kemudian ia keluar lagi dan dewa itu mengatakan bahwa air istimewa itu tidak ada, bahwa kesaktiannya ada dalam dirinya sendiri dan bahwa ia harus melihat ke dalam dirinya sendiri karena itulah sumber kekuatannya. "Kalau Tuhan ada di mana-mana di dunia, maka ia ada dalam dirimu juga, kamu harus melihat ke dalam dirimu sendiri serta melihat dunia di sana, baru kamu akan memperoleh kesaktian yang kamu cari". Maka Bima pun pergi bertapa. Sujono (informan itu) sadar sekali tentang simbolisme dari semua ini serta terus mengatakan bahwa dewa kecil yang merupakan replika dari Bima itu mencerminkan *aku*nya yang dalam.

Meditasi Bima menghasilkan pengetahuan yang dicarinya dan bentuk *wayang* yang mencerminkan dirinya, bertugas sebagai pengingat para hadirin tentang "pesan" pokok dalam *wayang* itu, yakni perlunya meditasi mistik.

(Informan adalah seorang pegawai rumah sakit). Menurut "ilmu Jawa" (*ilmu jawi*), ada tujuh lapis bumi serta tujuh tingkat langit dan bumi berada di antara dua rangkaian itu. Orang yang pikirannya jernih dapat

melihat ketujuh lapis di bawah dan ketujuh lapis di atas. Semuanya ini lebih jauh dijelaskan dalam wayang. Dalam wayang, Bratasèna (nama lain yang jauh lebih umum dari Bima) dapat melihat dengan jelas tujuh lapis di bawah dan tujuh lapis di atas.... Namanya, pada kenyataannya, berarti menyelesaikan (brata) meditasi (séna); ini berarti kalau orang selesai bertapa—yakni memperoleh kesatuan mistik—mereka dapat melihat semua tujuh lapis ke atas dan tujuh ke bawah. Hanya sedikit orang yang bisa melakukan ini dan mereka yang mampu melakukannya disebut guru, pengajar mistik. Orang bisa menelusuri lebih jauh hal ini dengan melihat wujud Bratasèna dalam wayang. *Pertama*, ia memiliki kuku ibu jari yang panjang, *pancanaka* (lima kuku), yang melambangkan bahwa kelima indranya (*pancaindra*) semuanya tajam dan halus. *Kedua*, ia mengenakan sarung, yang berwarna merah, putih dan hitam, yang merah melambangkan keberanian, putih kemurnian serta hitam ketetapan kehendak, kebulatan tekad. Kemudian, hiasan kuping yang dikenakannya, yang disebut *sumping* dan dilukiskan sebagai *jinaroting asem endèk arep duwur buri*, yang secara harfiah berarti "akar buah asem, rendah di depan, tinggi di belakang". Akan tetapi, tiap perkataan ini memiliki makna kedua. *Jinarot*, "akar", di sini memiliki kekuatan sebagai "inti", "hakikat" dan sebagainya. *Asem*, "buah asem" memiliki makna sekunder sebagai rasa atau "perasaan". *Endèk arep*, "rendah di depan", menunjukkan ego, diri seseorang dalam keadaan rendah hati. *Duwur buri*, "tinggi di belakang", berarti 'Tuhan' karena Tuhan itu tinggi dan berjalan di belakang seseorang. Dengan demikian, makna keseluruhannya, dengan mengesampingkan detail, adalah bahwa yang lahir, aspek luar Bratasèna, menunjukkan bahwa ia telah menyatukan "ego"-nya, kediriannya dengan Tuhan. Dalam pengertian yang lebih tegas, seseorang yang telah selesai bertapa, telah memadukan yang luar dan yang dalam, lahir dan batin, serta membuatnya jadi satu dan juga menyatu dengan Tuhan. Dengan demikian, aspek-aspek Bratasèna di atas—yakni setiap orang yang selesai bertapa—dapat disimpulkan sebagai berikut: kuku ibu jari menunjukkan bahwa kelima pancaindranya menjadi sangat tajam; beraneka warna kotak-kotak sarungnya menunjukkan bahwa ia berani, murni dan tetap tekadnya; hiasan telinganya memiliki arti bahwa ia sudah menyatu dengan Tuhan dan bahwa lahir serta batinnya telah berpadu. Menurut teori, setiap orang bisa menjadi Bratasèna—bisa bertapa dan mencapai tingkat ini.

Patut dicatat bahwa ini bukanlah pesimisme radikal dari Hinduisme dan Buddhisme yang belakangan mempunyai kecenderungan untuk kurang menghargai tindakan kecuali sebagai kejahatan yang tak bisa dihindari. Bima, sebagaimana Pandawa lainnya, bukanlah seorang pertapa dan bukan juga seorang pasifis; sebaliknya, sebagaimana orang Jawa seringkali menggambarkan dia dan saudara-saudaranya, ia adalah

seorang "pembela masyarakat". Bagi orang Jawa, pengalaman mistik bukanlah sebuah penolakan atas dunia, tetapi sebuah pengunduran diri sementara darinya dengan maksud mempertinggi kekuataan batin agar beroperasi lebih efektif di wilayah duniawi, sebuah pemurnian kehidupan dalam untuk memurnikan yang luar. Ada waktunya pergi ke puncak gunung (tempat kebanyakan mistikus yang lanjut dalam mitos melakukan semadi) dan ada waktunya turun ke kota. Kata salah seorang informan saya; legenda semihistoris Jawa mengulang-ulang satu tema tunggal tentang raja yang turun takhta atau terancam bahaya. Juga tentang pewaris takhta yang terperdaya serta mengundurkan diri ke puncak gunung yang sepi untuk bersemadi dan setelah memperoleh kekuatan rohaniah dengan cara ini, kembali untuk memimpin ekspedisi militer yang berhasil melawan musuh-musuhnya. Tema ini berlangsung terus, banyak orang Mojokuto masih bersikeras mengatakan bahwa pemimpin yang bernasib malang dalam melawan Jepang di kota yang berdekatan dan menghilang ketika kalah, masih hidup serta sedang bersemadi di puncak gunung berapi dan akan kembali untuk memimpin perang suci yang akan membersihkan keadaan masyarakat dewasa ini. Ini adalah etika pejuang Satria sebelum para pendeta Brahma India mengubahnya menjadi tak mementingkan dunia; ia bukan pelarian diri dari kehidupan, tetapi pelarian dalam hiduplah yang dipuji.

Saya bertanya kepadanya (seorang pedagang kain yang lain) tentang Sumarah. Mengapa mereka bersemadi? Ia mengatakan bahwa itu hanya untuk membuat hati merasa damai; untuk menenangkan batin sehingga orang tidak begitu mudah kecewa. "Misalnya", katanya, "kalau Anda menjual kain dan Anda sedang sangat sedih, Anda mungkin akan menjual selembar kain dengan harga Rp 40, sementara harga sebenarnya Rp 60, atau melakukan kesalahan sejenis. Andaikan seseorang datang ke sini dan pikiran saya lagi tidak tenang; maka saya tidak akan berhasil menjual apa-apa". "Mengapa?" tanya saya. Namun, ia tidak bisa menjelaskan dengan baik apa sebabnya, karena sepertinya ia menganggap hal itu sudah dengan sendirinya bahwa kalau orang tidak tenang di dalam hati, dagangan tidak akan laku. "Bagaimanapun", katanya, "itulah tugas Sumarah: latihan untuk membantu kita menenangkan batin kita". Saya berkata, "Lalu, mengapa Anda perlu mengadakan pertemuan? Mengapa tidak bersemadi di rumah saja". Dan katanya, "Pertama-tama, kita tidak akan merasa damai dengan menarik diri dari masyarakat. Kita harus tetap dalam masyarakat dan bergaul dengan orang lain, tetapi dengan rasa damai di hati kita".

Namun bagaimana halnya dengan Semar, tokoh Jawa asli (yang tidak ada dalam epos India yang asli dan tentu telah dimasukkan ke dalam kisah itu sesudah ada di Jawa) dimana banyak pertentangan tampak bertemu, tokoh yang sekaligus dewa dan pelawak, makhluk halus penjaga manusia dan pelayannya, tokoh yang di bagian dalamnya paling sempurna secara rohaniah tetapi ke luar tampak paling kasar. Semar dikatakan sebagai keturunan "Sang Hyang Tunggal" (yakni Tuhan), kakak tertua Batara Guru. Batara Guru menjadi raja para dewa—Wisnu, Brama, Kala—yang patuh kepadanya, tetapi Semar menjadi manusia—seorang laki-laki yang gemuk, aneh dan jelek, penuh dengan omongan kasar, kebodohan-kebodohan yang lucu serta kebingungan yang meriah. Setidaknya, inilah versinya yang murni; akan tetapi, sinkretisme, kebutuhan untuk menyesuaikan dengan hal-hal baru dan keanehan dalam tradisi lisan kadang-kadang mengubahnya sedikit.

Anak dalang itu mengatakan bahwa pada mulanya, Pulau Jawa seluruhnya hanyalah hutan serta penuh dengan makhluk halus. Kemudian, manusia datang dan membabat hutan serta mendesak makhluk halus itu, tetapi masih banyak juga yang tinggal. Dalang itu mengatakan bahwa ia tidak bisa menceritakan makhluk halus itu kepada saya karena ia belum pernah melihatnya dan tidak bisa menjelaskan hal-hal semacam itu kepada saya. Jelas ia teringat pada cemoohan yang ia terima sebelumnya dari orang-orang Barat mengenai soal ini. Ketika saya katakan, "Tidak, Anda tidak bisa melihatnya, tetapi Anda bisa melihat orang yang dirasuki oleh mereka dan Anda bisa merasakannya", ia mengatakan, "Kalau Anda berpendapat begitu, maka saya bisa menerangkannya kepada Anda. Kalau Anda bersikap skeptis, maka Anda tak bisa mengetahui apa-apa mengenai hal itu; Anda tidak akan mengerti apa yang saya katakan". Anaknya mengatakan bahwa semua manusia adalah keturunan dari dua orang saja. Karena itu, mereka semua sama dan tidak boleh berkelahi, tetapi kadang-kadang mereka melupakan hal ini. Dalang itu setuju dan memberikan silsilah berikut kepada saya:

Nabi Adam menikah dengan Babu Kawa (Hawa)
lalu mempunyai anak
Nabi Sis dan Sayang Sis (Semar)

Nabi Sis kemudian menurunkan semua nabi, seperti Nabi Ibrahim, Nabi Nuh, Nabi Muhammad dan Nabi Isa; orang-orang Barat merupakan keturunan dari nabi-nabinya (Bangsa Arab dari Nabi Muhammad,

bangsa Belanda dari Nabi Isa dan seterusnya). Semar menurunkan bangsa Hindu dan orang Jawa. Jadi, semua manusia itu sama dan semua agama juga sama.

Bagaimanapun juga, Semar, yang paling rendah dari yang rendah, yang menurut seorang penulis Jawa, dipandang oleh para Pandawa seperti telapak kaki mereka, pada saat yang bersamaan adalah leluhur kita semua. Berikut penjelasan dari seorang guru sekolah:

Ke mana pun Arjuna pergi, ia selalu disertai oleh Semar Garèng-Pétruk, "orangtuanya" (kiasan karena ia mempunyai ayah kandung, Raja Astina yang diturunkan dari takhtanya) sekaligus juga pelayannya; dan sekalipun Arjuna itu seorang satria, ia masih mendengarkan nasihat pelayan tua yang lucu ini. Kenapa? Karena walaupun Arjuna telah membunuh begitu banyak raksasa, ia tidak boleh merasa bangga dan menganggap bisa mengalahkan siapa saja. Meskipun ia lebih tinggi dari "orangtua"-nya serta jauh lebih berani, jauh lebih pintar, jauh lebih berhasil dari mereka, ia masih harus mendengarkan nasihatnya; karena mereka ini lebih berpengalaman darinya, lebih bijaksana sekalipun mereka tampak bodoh dan ia tampak pintar. Dengan demikian, betapapun tingginya Arjuna di atas mereka, ia masih harus menghormati "orangtua"-nya, masih meminta dan mengikuti nasihatnya. Misalnya, orang muda sering berlebih-lebihan dan melakukan tindakan tanpa pertimbangan matang, demikian pula Arjuna; dan orangtua bisa mencegah mereka melakukan tindakan yang akan mereka sesali di kemudian hari, sebagaimana tiga pelawak itu membuat Arjuna tetap berada dalam bimbingan dan mencegahnya dari tindakan yang tergopoh-gopoh. Juga, para satria harus ditemani oleh Semar, karena ia merupakan wakil Tuhan. Para satria menjaga serta membela masyarakat dan mereka tetap selamat serta terhindar dari bahaya, karena mereka ditemani oleh Semar sampai akhir zaman.

Analisis yang lengkap terhadap peran Semar dalam *wayang* bisa menjadi satu buku penuh, tetapi tampaknya jelas bahwa dalam beberapa hal, ia mewakili pandangan yang realistis atas kehidupan dan bukan yang idealistis. Ia membawa Arjuna kembali ke kehidupan sehari-hari yang membosankan, menghiburnya di waktu putus-asa dan mengendorkan rasa kebanggaannya ketika ia memperoleh kemenangan. Ia mencoba melunakkan rasa keadilan kosmik sang *satria* yang kaku

dengan kenyataan hidup yang kocak. Setelah mempertimbangkan semuanya, persamaan terdekat *wayang* dengan kesenian Barat tampaknya adalah sandiwara-sandiwara kronik dari Shakespeare. Ketika mempertimbangkan hubungan antara Arjuna dengan Semar, kita segera teringat pada hubungan yang ada antara Pangeran Hal dan ayah simboliknya, yang juga gemuk, jelek tetapi tak kurang bijaksananya. Bahkan bentuk pertunjukan *wayang*—adegan-adegan formal yang panjang di keraton dengan utusan yang datang dan pergi, diselingi oleh adegan-adegan peralihan yang sangat pendek di hutan atau sepanjang jalan; alur ganda, pelawak yang berbicara dalam bahasa umum yang kasar dan penuh dengan etika duniawi yang praktis, lukisan karikatur tentang bentuk perbuatan orang-orang besar, yang berbicara dalam bahasa tinggi yang penuh dengan penekanan pada kehormatan, keadilan dan kewajiban; perang penghabisan, seperti yang terjadi di Shrewsbury dan Agincourt, membuat pihak yang kalah terpukul, tetapi masih mulia—bahkan bentuk *wayang* itu sendiri mengingatkan kita pada drama sejarah Shakespeare.

Namun, pandangan dunia yang diekspresikan *wayang* samasekali tidak berdasarkan pandangan zaman Elisabeth walaupun kelihatannya ada persamaan yang ganjil antara Semar dan teman imbangan Inggrisnya dalam hubungan mereka. Sebagai pelawak, mereka berdiri di dua tradisi berbeda, yang mendominasi serta memotivasi dua panggung yang berbeda. Baik Semar maupun Falstaff memberikan kritik yang agak umum terhadap nilai-nilai yang dikukuhkan oleh drama yang mewadahi mereka. Mereka mengoleskan peringatan bahwa walaupun ada penegasan dengan kebanggaan yang tinggi terhadap sebuah pandangan dunia, tak mungkin ada pandangan dunia manusia yang sempurna. Di balik semua kepura-puraan tentang pengetahuan yang absolut dan tertinggi, rasa untuk irasionalitas kehidupan manusia—karena tidak bisa diwadahi sepenuhnya—tetap saja ada. Apakah Semar, sebagaimana pernah diutarakan, merupakan lambang utama petani atau bukan, sebuah kritik atas nilai-nilai ningrat dipandang dari makna hidup orang desa yang lebih membumi (dan semakin pentingnya peran pelawak dalam bentuk sandiwara yang lebih populer, hingga mengalahkan tokoh utamanya samasekali dan membuat yang terakhir ini lebih sebagai orang-orang dungu yang kelewat terdidik daripada keturunan *satria*, akan cenderung menyokong pendapat ini). Ia dalam bentuk manusianya yang *kasar*, mengingatkan Arjuna yang *alus* akan asal-usul hewannya yang rendah dan yang terpenting, menolak setiap usaha mengubah manusia menjadi dewa serta mengakhiri ketidaktentuan dunia yang *kasar* dengan terbang ke ketertiban absolut dunia *alus*, usaha terakhir untuk menenangkan perjuangan psikologis-metafisis yang abadi.

Ia mengatakan bahwa dalam cerita itu (saya menceritakan sebuah pertunjukan wayang yang saya lihat dan tak begitu bisa mengikutinya), Siwa turun ke bumi dengan bentuk guru mistik dalam suatu percobaan untuk menyatukan Pandawa dan Kurawa. Ia sebenarnya berhasil dengan baik, tetapi dihalang-halangi Semar; karena Semar sebenarnya adalah seorang dewa walaupun ia tampaknya hanya merupakan seorang pelayan. Arjuna terpesona oleh Siwa dalam penjelmaannya di dunia sebagai guru mistik dan diberitahu, jika ia membunuh Semar, maka Pandawa serta Kurawa akan bisa mengadakan perdamaian serta konflik abadi itu pun akan berakhir. Arjuna tak mau membunuh Semar yang dicintainya, tetapi ia terpana sehingga ia mendatangi Semar dan hampir saja membunuhnya, Semar kemudian berkata, "Beginilah caranya kau memperlakukan aku setelah aku mengiringimu ke mana-mana, melayanimu dan mencintaimu". Ini adalah bagian yang paling pedih dalam sandiwara itu. Arjuna sangat malu, tetapi ia telah mengucapkan sumpahnya. Semar pun kemudian mengatakan, "Baiklah, saya akan membakar diri", lalu ia membuat api unggun dan berdiri di atasnya. Akan tetapi, alih-alih mati, ia justru kembali pada bentuk kedewaannya semula dan mengalahkan juru sihir itu. Maka perang antara Kurawa serta Pandawa dimulai lagi.

Gamelan: Musik Jawa

Sebagai pendukung *wayang* dalam mengungkapkan nilai-nilai *priyayi,* orkes *gamelan* menyajikan ke telinga gambaran tentang kehidupan dalam sebagaimana yang ditampilkan wayang ke mata. Kecuali selingan instrumen gesek bersenar dua yang disebut *rebab,* gamelan seluruhnya merupakan orkes tabuh, yang bisa terdiri atas sebanyak 50 alat di dalam pagelaran keraton yang sangat besar, tetapi biasanya hanya terdiri atas sekitar selusin alat. Di Mojokuto, orang malah sering menyaksikan sebuah orkestra yang hanya terdiri atas tiga atau empat orang. Saya kenal banyak orang yang hanya memiliki satu atau mungkin dua alat musik yang mereka mainkan sendiri ketika suasana hati lagi cocok, atau berkumpul baik secara teratur maupun tidak, bersama dengan orang lain yang memiliki satu atau dua alat musik untuk membentuk satu orkes kecil. Karena *gamelan* tidak banyak meminta penyesuaian yang sulit di antara berbagai pemain musik yang berlainan sebagaimana halnya dituntut oleh orkestra Barat, dengan kebebasan yang lebih besar

untuk interpretasi perseorangan dan karenanya, kebutuhan yang lebih besar akan dirigen yang mengkoordinir, maka ia tak begitu memerlukan jumlah pemain yang tetap. (Namun, kata orang, anggota orkes gamelan yang betul-betul baik haruslah *pada rasakaké*: mereka harus "merasakan" atau "bersimpati" satu sama lain). Orang sering melihat seorang pemain mengganti pemain instrumen tertentu tepat di tengah-tengah permainan; dan kelompok pemain manapun akan dapat membentuk sebuah orkes di tempat, walaupun mereka tidak pernah kenal satu sama lain sebelumnya (hampir setiap orang di Jawa—pemain semuanya laki-laki—tampaknya bisa memainkan sedikit musik *gamelan*). Pengusaha pabrik kayu di sudut jalan dekat rumah saya membeli seperangkat gamelan dan meletakkannya di beranda kosong untuk para pekerjanya, yang memainkannya hampir setiap malam; tetapi jarang sekali orkes itu terdiri atas orang-orang yang sudah sering bermain bersama sebagai satu unit.

Tema dasar *gending* atau komposisi musik sangat mudah dan sederhana bentuknya, biasanya dimainkan dengan *saron,* semacam *gambang* logam yang ketujuh nadanya dipukul sekali pada saatnya dengan pemukul dari kayu serta kemudian dipegang segera untuk menghindari nada tambahan. Dengan demikian, melodi inti diperdengarkan dengan serangkaian nada-nada yang jelas, berbeda dari mendasar, yang satu mengikuti yang lain dalam sebuah ritme yang terus mengalir dan hampir semuanya tanpa tekanan. Serangkaian gong dengan berbagai ukuran (dimana *gong gedé, kenong, kempul* dan *ketuk* adalah yang paling penting, yang pertama merupakan yang paling besar, yang terakhir yang terkecil) memberikan "tanda baca" pada musik itu, gong paling besar menandai bagian yang paling besar, gong terbesar kedua menandai sub-bagian yang paling besar berikutnya, sedangkan yang paling kecil menandai unit dasar. Karenanya, frase musik *gong gedé* yang ditandai oleh bunyi dengung gong terbesar, bisa dibagi ke dalam dua frase *kenong* dengan suara gong yang lebih kecil dan dengan begitu, juga lebih nyaring; satu frase *kenong* dapat dibagi ke dalam dua frase *kempul*; dan akhirnya satu frase *kempul* dapat dibagi lagi menjadi dua frase *ketuk*.

Sejumlah instrumen lain, khususnya *gambang,* sebuah xilofon kayu besar yang ditabuh dengan dua alat pemukul secara bersama-sama dan *gendèr*, yang terdiri atas satu xilofon dengan bilahan-bilahan yang diikat dengan tali di atas tabung-tabung resonansi suara dari bambu, bermain di sekitar tema inti dengan hiasan-hiasan kecil yang halus untuk memperkaya garis melodi dasar yang dingin. *Kendang,* yang salahsatu ujungnya lebih

kecil dari ujung yang lain, ujung yang kecil dimainkan dengan tangan kiri dan yang besar dengan tangan kanan, menentukan gerakan iramanya. (Kadang-kadang ada dua kendang, yang satu besar, yang satu lebih kecil, keduanya dimainkan oleh satu orang). Ia menjaga irama sampai tiba saatnya untuk masuk ke dalam pola yang baru; kemudian ia mengubah iramanya, alat-alat lain mengikutinya. Adalah karena alasan ini maka tukang kendang sering disebut sebagai "pemimpin" orkes *gamelan* dan kendang dianggap sebagai alat yang paling sulit dimainkan.

Dua jenis nada digunakan; *sléndro* dan *pélog* yang masing-masing memiliki sub-jenisnya sendiri. *Sléndro* memiliki lima nada yang sama intervalnya yang mencakup oktaf dalam musik kita; *pélog* memiliki tujuh nada yang tak sama intervalnya yang meliputi tingkat nada yang sama. Nada *sléndro* digunakan untuk mengiringi *wayang* yang mempertunjukkan lakon Mahabharata atau Ramayana, nada *pelog* untuk lakon yang berasal dari kisah kerajaan Hindu-Jawa; tentu saja keduanya juga dapat dimainkan secara mandiri.

Jalinan antara *wayang* dan *gamelan* cukup dekat. Tiga pembagian besar dalam wayang yang disebut di atas—periode pembukaan sampai tengah malam, periode komplikasi sampai pukul tiga dan bagian akhir sampai dini hari—semuanya ditandai dengan permainan komposisi musik yang khusus atau *gending* (meningkat, sama dengan ceritanya sendiri, dalam hal kegaduhan dan kebisingan, sementara malam semakin larut). Ada *gending* untuk hampir setiap aspek *wayang*. Sebuah adegan perang memerlukan nada *gamelan* yang berbeda dari yang digunakan untuk rapat para *satria* di keraton; Pandawa memiliki *gending-gending*-nya sendiri yang berbeda dari yang dimainkan untuk Kurawa; ada sekelompok nada yang digunakan untuk mengumumkan kedatangan tamu di keraton; tokoh *alus* diiringi dengan nada yang berbeda dari tokoh *kasar*. Setiap tokoh utama memiliki *gending* yang diasosiasikan dengannya, barangkali yang paling mudah dikenali adalah nada yang dimainkan pada tengah malam untuk mengantar periode komplikasi dan mengiringi Semar yang berjalan seenaknya, dengan lenggangnya yang khas, ke panggung.

Cara lain untuk mengawinkan *gamelan* dengan *wayang* dan juga dengan gending, ialah lewat nyanyian-nyanyian yang disebut *suluk*, yang dinyanyikan oleh *dalang* pada saat-saat tertentu dalam pertunjukan. Juga ada lagu khusus untuk kejadian khusus (pecahnya perang, raja masuk istana) atau tokoh khusus (munculnya Semar, kedatangan guru yang bertapa seperti kakek Arjuna) dan kemudian, lagu-lagu khusus

yang cocok untuk emosi tertentu (kesedihan karena kematian *satria*, lagu cinta, lagu keragu-raguan serta kebimbangan). Karena *suluk* berasal dari sajak-sajak Hindu versi Jawa kuno dan karenanya, untuk sebagian besar tidak dimengerti baik oleh penonton *wayang* maupun *dalang*-nya sendiri, maka titikberatnya tidak terletak pada makna intrinsiknya, tetapi sebagaimana dalam musik pada umumnya, pada suasana hati yang ditimbulkannya. Mereka dilihat lebih sebagai musik vokal yang abstrak, yang arti pentingnya, sebagaimana *gending* itu sendiri, terletak dalam *rasa*-nya, dalam perasaan yang terdapat di dalamnya.

Bermain (atau mendengarkan) *gamelan* merupakan sebuah disiplin spiritual, bukan hanya sekadar hiburan; di Mojokuto, orang akan memberitahu Anda bahwa mereka sering memainkan sebuah alat *gamelan* sejenak di malam hari untuk mendisiplinkan dan mengendalikan perasaan mereka, untuk menjadikan mereka *alus*. Pada pihak lain, *gending* tertentu dianggap memiliki keampuhan ritual dan karenanya, didahului dengan pembakaran kemenyan serta pemberian *sajen* kepada makhluk-makhluk halus.

Tembang: Sajak Jawa

Di sisi lain, musik *gamelan* berhubungan baik dengan sastera maupun sandiwara Jawa dengan mengiringi sajak Jawa, *tembang*. *Tembang* adalah sajak dan lagu sekaligus. Ia bisa diucapkan dalam irama setengah menyanyi tanpa iringan atau bisa dinyanyikan menurut *gending gamelan* yang cocok. Bentuk-bentuk *tembang* sangat kaku; jumlah suku bunyi yang harus dimiliki tiap baris, jumlah baris dan bunyi hidup terakhir dalam baris itu semuanya ditetapkan dengan cermat. Ada sekitar selusin bentuk seperti itu, tetapi hanya tiga yang sangat umum di Mojokuto; *dandang-gula, sinom* dan *kinanti,* yang "rumusannya" adalah sebagai berikut:

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Dandang-gula:	10i,	10a,	8e(o),	7u,	9i,	7a,	6u,	8a,	12i,	7a
Sinom:	8a,	8i,	8a,	8i,	7i,	8u,	7a,	8i,	12a	
Kinanti:	8u,	8i,	8a,	8i,	8a,	8i				

Diagram saya memiliki arti bahwa bentuk *dandang-gula* memerlukan 10 baris; baris pertama harus berisi 10 suku bunyi dan mempunyai *i* sebagai bunyi hidup terakhir atau suku bunyi terakhir; baris kedua mesti memiliki 10 suku bunyi dan berakhir dengan bunyi *a*. *Sinom* memiliki 9 baris, yang pertama terdiri atas 8 suku bunyi yang berakhir dengan bunyi *a* dan seterusnya. Sajak yang disusun oleh pengarang *tembang* di Mojokuto untuk anak-anaknya, yang telah saya kutip berulang-ulang di atas, adalah dalam *dandang-gula*. Di sini saya akan mengutip sebuah bait dalam bahasa Jawa sebelum diterjemahkan—untuk menunjukkan bentuk dan, karena bait ini terkait dengan pandangan *priyayi* mengenai bahasa serta sajak, menghubungkan *tembang* dengan kompleks seni *alus* yang umum yang sudah saya uraikan.

Rèhning Jawa ahli olah budi
Kudu weruh surasané basa
Kang sinandi sasadoné
Kang kandas jroné kalbu
Hambukaa kekeran batin
Jwa cawuh panjurasa
Awit yèn tan runtut
Pangrembugé tanpa guna
Nora antuk munfangaté kawruh batin
Mung malah dadi wisa

Karena orang Jawa adalah ahli dalam melatih rohani mereka,
Mereka harus tahu perasaan mereka tentang kata-kata;
Yang makna tersiratnya tidak jelas,
Yang terdampar di dasar hati.
Membuka rahasia kehidupan batin;
Janganlah mengacaukan kedalaman bahasamu;
Karena jika kau tidak meletakannya, satu persatu, sesuai urutan yang benar,
Omonganmu akan sia-sia,
Kamu tak akan memperoleh manfaat dalam memahami kehidupan batin.
Pemahamanmu yang kacau malah akan jadi racun.

Di sini, kata-kata dipakai baik untuk menyembunyikan maupun menyampaikan makna; ia adalah bentuk *lahir* tempat kita menuangkan, tak pernah secara langsung, tetapi selalu tak langsung, perasaan batin kita. Kata-kata yang diartikan secara harfiah atau impresionistik tidak

akan membawa kepada pengetahuan, melainkan justru meracuni rohani. Tiap kata, tiap ekspresi mesti diambil satu persatu menurut urutannya yang benar, sehingga makna sebenarnya, yang selalu samar-samar dan sukar dipahami, sebagaimana juga batin yang selalu samar-samar serta sukar dipahami, dapat ditangkap sebagian. Perilaku lahir, dimana bahasa (sebagaimana juga musik, tari dan sandiwara) adalah satu bagian, menutupi batin. Jadi, hanya mereka yang mengkaji *lahir* dengan sabar serta tertib dapat memilih dan mendapatkan : "rasa"[3] yang tertutupi secara halus melaluinya.

Untuk contoh *sinom,* saya tidak mengambil bait dari informan Mojokuto, meskipun ia menulis sajak *sinom* yang panjang, saya akan mengambil yang termasyhur di antara semua *tembang,* yang hampir setiap orang mengetahuinya dan bisa kita dengar dinyanyikan oleh setiap orang dari tukang becak sampai wedana:

Amenangi jaman édan
Ewuh-aya ing pambudi
Mèlu édan ora tahan
Yèn tan mèlu anglakoni
Nora keduman mélik
Keliren wekasanipun
Ya talah nora salah
Beja bejaning sing lali
Luwih beja kang éling lawan waspada

Kita sudah hidup untuk menyaksikan zaman tanpa aturan
Di mana setiap orang kacau pikirannya.
Orang mau ikut gila, tetapi tidak tahan,
Namun, kalau ia tidak ikut melakukannya,
Ia tidak akan kebagian keuntungan,
Dan akhirnya akan kelaparan.
Ya, Tuhan; tidak salah:
Bergembiralah mereka yang lupa,
Lebih bergembira lagi mereka yang ingat dan memiliki pandangan yang mendalam.

Zaman "tanpa aturan", *jaman édan,* telah mendapatkan beragam penafsiran, diidentifikasi dengan depresi, revolusi dan masa kini, dengan mobilnya, kapal terbangnya dan bom atomnya. Dalam semua hal, sikap berjarak yang muncul dari pandangan yang lebih dalam lagi-lagi

dinasihatkan sebagai pertahanan utama melawan kegilaan dari dalam maupun dari luar. (*Waspada* berarti melihat dengan jernih, memiliki pandangan yang jernih terhadap sesuatu; kadang-kadang bahkan dalam arti indra keenam atau kewaskitaan).

Akhirnya, sebuah *kinanti*, yang merupakan bentuk paling sederhana dari semua *tembang*. Yang paling masyhur ini diambil dari adegan dalam Ramayana dimana Anoman, tokoh kera, mendengar Dewi Sinta, isteri Rama yang diculik dan dipenjara, menyanyikan lagu cintanya kepada suaminya yang jauh dan dengan begitu, membuktikan kesetiaannya:

Duh Dewa duh Betara gung, Tingalana Solah mami
Sèwu lara sèwu brangta
Tan ana timbangé mami
Yèn pukulun tan panggiha Kalawan Pangéran mami

Oh Dewa, Oh Betara Agung,
Lihatlah perilaku diriku!
Seribu rasa sakit, seribu kerinduan— Tidak ada yang menyamai deritaku
Apabila aku tak bersua
Pangeranku.

Sebagaimana kita, setiap bentuk sajak ini hanya cocok untuk maksud-maksud tertentu saja. Tembang *kinanti* hampir selalu merupakan lagu-cinta. *Sinom* seringkali bernada moral, kadang-kadang juga bersifat ramalan, misalnya ramalan puitis yang konon ditulis oleh pujangga Jawa abad ke-19, Rangga Warsita, mengenai akan datangnya mobil, pesawat terbang, radio dan berbagai keajaiban dunia modern. Bentuk *dandang-gula* tidak begitu tajam dirumuskan fungsinya dan bisa dipakai untuk berbagai keperluan, misalnya pendidikan seperti di atas ataupun untuk memulai tarian *wayang*. Dari semua bentuk kompleks seni *alus, tembang* barangkali merupakan yang paling luas tersebar dan paling sering dipraktikkan, karena tidak dibutuhkan modal serta keterampilan yang tinggi untuk menyanyi. Kita tidak akan pernah mengalami berjalan-jalan di Mojokuto dari ujung ke ujung tanpa mendengar seseorang menyanyikan *tembang* di salahsatu tempat di sepanjang jalan itu.

Jogèd: Tari Jawa

Gamelan menghubungkan teater dengan tembang dan tarian. Tarian Jawa disebut *jogèd* yang berbeda dengan *dangsah*, tarian Barat, yang bagi kebanyakan orang Jawa terasa agak cabul. Terbukti tarian resmi Jawa lebih terkait erat dengan kepribadian mereka sendiri, citra tubuh mereka, daripada bentuk-bentuk kesenian mereka lainnya. Bahkan orang yang sangat berpendidikan Barat dengan berbagai cara masih menolak tarian Barat dengan bergidik, memakai ungkapan seperti "Kalau kita ber-*jogèd*, kita bisa hilang dalam diri sendiri, tetapi kalau kita menari gaya Barat, kita masih menyadari apa yang kita lakukan" atau "*Dangsah* mungkin baik bagi orang Barat yang sudah terbiasa dengannya, tetapi bagi orang Timur (dari kedua jenis kelamin) menari begitu dekat dengan seorang pasangan akan menyebabkan mereka tidak bisa mengendalikan diri, sehingga niscaya akan menuju kepada hubungan seksual" atau "Saya tidak berkeberatan melihat orang Eropa ber-*dangsah* bersama, tetapi kalau saya melihat seorang Jawa melakukannya, saya merasa mau muntah". Sebuah keributan mahasiswa terjadi di Universitas Gajah Mada ketika saya berada di sana, karena beberapa mahasiswa berani mengadakan pesta dansa; dan meninggalnya seseorang dalam sebuah kerusuhan di Jakarta, sebagian, dianggap karena situasi yang sama.

Ada dua jenis *jogèd* yang utama, tarian "*putri*" klasik, *srimpi* serta *bedaya,* yang ditarikan hanya oleh gadis-gadis muda dan tari yang lebih mutakhir (biasanya ditarikan oleh kedua jenis kelamin) yang menerangkan *wayang* dan karenanya dikenal sebagai *wayang wong, wong* berarti "orang", "manusia". *Srimpi* dan *bedaya* keduanya merupakan tarian kelompok, yang *pertama* terdiri atas empat penari, yang *kedua* terdiri atas sembilan penari. Sampai beberapa tahun sebelum perang, tarian ini terbatas untuk kalangan keraton saja; dan hanya pada abad ini, orang-orang Eropa diperkenankan menyaksikannya, itu pun dalam lingkungan keraton saja. Dahulu kala, *srimpi* merupakan nama jabatan dan juga tarian, tiap keraton (Yogyakarta serta Surakarta) hanya mempunyai empat orang saja, yang dipilih dari keturunan raja yang belum dewasa dan akan digantikan nanti setelah mereka dewasa. Pada pihak lain, *bedaya* adalah gadis-gadis dewasa yang belum menikah, yang kadang-kadang diambil dari kalangan orang biasa di luar keraton dan seringkali merupakan selir sultan. Gadis-gadis dalam *srimpi* dan

bedaya mengenakan korset beludru dengan bahu terbuka dan sarung batik berwarna cokelat putih. Sebuah selendang ganda yang panjang dan berwarna cerah tergantung di antara dua kaki yang setengah terlipat dari pinggang sampai ke lantai di sebelah depan. Kepala mereka dimahkotai dengan hiasan kepala yang berwarna hitam serta emas dan wajah mereka dibedaki dengan bedak kuning yang kita lihat dalam perkawinan Jawa (inilah "putri-putri" yang ditiru oleh pengantin Jawa). Mereka bergerak dengan begitu lemah gemulai, sehingga tiap gerakannya merupakan tantangan tenang terhadap anatomi dan gravitasi. *Srimpi* serta *bedaya* menyimpulkan teori orang Jawa tentang keindahan dan menunjukkannya kepada raja serta kalangan keraton.

Dalam praktik, kostum yang digambarkan di atas hanya berlaku di kalangan keraton Surakarta (biasanya disebut Solo). Pakaian Yogyakarta sedikit berbeda, demikian juga tariannya. Gaya Solo biasanya dianggap agak lebih "lembut" dan "feminin", sedang gaya Yogya agak "tegang" dan "maskulin"; perbedaan umum ini berlaku pada hampir semua kesenian kedua keraton itu—musik, tarian, sandiwara—dan pada sistem tatakramanya; tetapi bagi mata orang Barat yang tidak terlatih, perbedaan itu demikian kecilnya, sehingga bisa tidak terlihat samasekali. Bagaimanapun juga, karena berbagai alasan, Yogyakarta menurut tradisi lebih konservatif dan lebih menutup diri daripada Surakarta. Yang terakhir ini mempunyai pengaruh yang jauh lebih luas di daerah pedesaan dan menjadi model dalam hal keindahan bagi kebanyakan orang yang berada di luar lingkungan dekat istana. Ini termasuk Mojokuto, yang orang-orangnya hampir tidak pernah melihat gaya tarian Yogyakarta samasekali dan yang kalau menyebut *kraton*, yang mereka maksudkan selalu Solo.

Cukup menarik bahwa dalam masa sesudah perang, situasi itu jadi terbalik dalam arti istana Yogyakarta yang dipimpin oleh sultannya yang berpikiran modern, telah menjadi sebuah pusat kesadaran politik dalam Republik yang baru, sedangkan Solo tertinggal di belakang dan tertambat pada sisa-sisa supremasi lamanya. Sejak 1920-an, nasionalisme lebih kuat pengaruhnya pada keraton Yogyakarta daripada Solo, yang tetap memiliki semangat pro kolonial sampai akhir, sehingga kepemimpinan inteligensia dari golongan *priyayi* lebih banyak datang dari Yogyakarta, sedangkan kepemimpinan literati sebagian besar tetap berada di Solo.

Perbedaan gerak-gerik orang Jawa di dalam tari dan di luar tari tidaklah demikian tajam—sebagaimana bisa disaksikan orang dari

gerak-gerik seorang kuli di belakang truk yang memberi isyarat supaya kendaraan di belakangnya lewat, walaupun ia pasti tidak tahu apa-apa tentang tari; atau bisa dilihat ketika seorang gadis Mojokuto hendak duduk di lantai dengan gerakan yang demikian perlahan seperti yang dilakukan dalam tarian *srimpi*. Gerak-gerik itu seperti berdiri sendiri, terlepas dari bagian badan lainnya, seakan-akan mempunyai dunianya sendiri, untuk kemudian tiba-tiba membelok dan bergabung dalam kesatuan dengan anggota tubuh lainnya, badan dan kepala. Banyak dari gerakan tarian yang ruwet—jentikan jari yang melemparkan selendang ke arah tertentu, menendang ujung kain sarung ke belakang dengan kaki, tekukan tangan ke belakang ke arah pergelangan, atau gerak kepala secara horizontal di sepanjang bidang kedua bahu—dianggap sulit dilakukan dengan keanggunan yang diperlukan, sehingga hanya mereka yang mempelajarinya sejak kecil saja yang bisa melakukannya dengan terampil; dan segera setelah penari itu menjadi perempuan dewasa, sekitar usia 20 atau 25 tahun, ia tidak akan menari lagi. Orang tidak pernah melihat penari yang berusia lebih dari pertengahan 20-an tahun menari tarian alus di Jawa; kebanyakan penari berusia antara 10 sampai 15 tahun.

Baik *bedaya* maupun *srimpi* memiliki kisahnya sendiri. Beberapa gerakannya dianggap sebagai peniruan tindakan alam—seperti "ombak lautan", semacam gerakan bergelombang—atau beberapa perilaku manusia, seperti menyisir rambut, berpakaian, berkelahi, menyembah raja. (*Srimpi* Yogyakarta meliputi penggunaan keris dan busur serta panah, karena ia mengisahkan perkelahian antara dua orang putri yang memperebutkan seorang laki-laki). Gerakan alamiah ini sangat bergaya tinggi, sehingga tarian tersebut samasekali tidak realistis dan sangat abstrak. Gadis itu bergerak maju mundur dalam ruang segi empat, selalu menatap kalau tidak ke utara, ke selatan, ke timur atau ke barat, tidak pernah diagonal. Irama tariannya perlahan, dikemudikan dan terkendali; gerakannya mempunyai ketepatan seperti dalam upacara. Sikap yang benar merupakan suatu keharusan, kedua bahu berada dalam keadaan sedemikian rupa sehingga tulang-tulangnya tidak menonjol. Nafas harus enteng dan tak kentara. Mata harus tertuju pada titik tertentu, lurus ke depan dan agak ke bawah, hingga memberikan efek seperti kerasukan kepada tarian, sebuah efek yang dipertinggi oleh seringnya digunakan langkah "ombak laut" yang merupakan gerakan oleng yang halus sambil berdiri di tempat, sebuah gerakan yang tampaknya hipnotik baik bagi

penari maupun penonton. Ekspresi yang diperlihatkan dan gerakan yang dikendalikan dengan hati-hati, memberi perasaan melihat ke dalam, pemusatan perhatian pada diri sendiri dan sebuah konsep tentang penyempurnaan keanggunan yang lengkap, yang hendak dicapai oleh tiap penari secara sendiri-sendiri:

> Pada suatu ketika, ia (anggota dewan pimpinan sebuah kelompok gamelan dan jogèd Mojokuto) berbicara tentang jogèd dan mengatakan bahwa tujuannya adalah untuk *nyetunggalaken batin*, untuk menyatukan dan mengkonsentrasikan batin. Ia menggambarkan gerak lengan dalam tarian pria, dengan lengan tinggi dan bengkok di depan serta siku agak maju dan mengatakan bahwa mata harus mengikuti titik siku, pertama pada siku yang satu, kemudian ke siku yang lain dan bukan hanya melihat ke sana ke mari.

Wayang wong tidak begitu abstrak. *Wayang wong* baru muncul sekitar pertengahan abad ke-18 sebagai bagian dari kebangkitan seni klasik Jawa setelah pukulan yang diterimanya selama masuknya agama Islam. Sedikit banyak ia merupakan upaya "menarikan" *lakon* wayang kulit, atau lebih sering, bagian-bagian daripadanya. Kebanyakan *lakon* itu berasal dari seri Mahabharata (ada sekitar 100 bagian seperti itu, sejauh ini merupakan korpus yang terbesar dibandingkan dengan seri mana pun, salahsatu penyebab popularitasnya) dan tiap penari mengambil pembicaraan dan tarian dari tokoh yang dimainkannya—Arjuna, Bima, Semar. Bentuk pertunjukan wayangnya agak disederhanakan, tiap adegan biasanya terdiri atas *jejer*, dimana orang-orang penting berdiri berhadap-hadapan dan mengucapkan beberapa kata dengan nada yang sedikit keras serta angkuh; *mlaku* (secara harfiah berarti "berjalan") dimana mereka menari mendekati dan menjauhi satu sama lain, seringkali seseorang datang membawa berita; serta kemudian *prang*, dimana beberapa tarian perang yang bersemangat, tetapi sudah diatur, berlangsung. Beberapa pemain, khususnya mereka yang memerankan raksasa, mengenakan topeng dan semuanya, diiringi *gamelan* seperti biasanya.

Kecuali rombongan penari keliling profesional dan radio, yang mulai semakin sering, orang jarang berhubungan dengan pertunjukan *wayang wong* yang lengkap. Kalaupun ada, orang menyaksikannya lebih sebagai pertunjukan sandiwara, semacam opera, daripada sebagai pertunjukan tari. Di pusat-pusat keraton, adegan-adegan atau tari-tarian tertentu, yang hanya sedikit berbeda dalam bentuk dasarnya dari adegan

ke adegan dan dari *lakon* ke *lakon*, diolah menjadi tari-tarian yang bisa berdiri sendiri yang disebut *petilan* atau "petikan", petikan seperti itu sering mencakup pelawak-pelawak pantomim yang kocak—Semar serta anak-anaknya—dan meniru gerak-gerik tuannya yang sangat *alus*.

Di Mojokuto, orang hanya melihat "petikan" seperti itu, biasanya bahkan lebih disederhanakan lagi (karena hampir tidak ada pelawak samasekali), yang dimainkan oleh kalangan amatir dan menyerahkan *wayang wong* yang lebih seperti drama kepada rombongan profesional. Dengan demikian, *wayang wong* di Mojokuto merujuk kepada dua hal: pertunjukan *lakon wayang* yang seperti opera oleh rombongan profesional yang bentuknya akan saya uraikan nanti dalam bagian berikut dan serangkaian tarian abstrak yang umumnya lengkap serta diciptakan di sekitar tema serta tokoh *wayang*. Pada kenyataannya, satu-satunya perbedaan antara yang terakhir ini dengan *srimpi*—yang memang sering dicampur dengannya selama pertunjukan, kurang lebih secara acak—adalah ditambahkannya penari pria dan jenis tari-tarian pria; keduanya bukanlah pertunjukan drama yang berkembang.

Orang bisa mendengarkan pertunjukan lengkap lewat radio; dan kurang lebih beberapa bulan sekali, serombongan penari dan pemain profesional yang suka berkeliling untuk mempertunjukkan *wayang wong* akan datang ke kota dan bermain di sana selama beberapa hari. Dalam kedua hal terakhir, *wayang*-nya sudah lebih disesuaikan serta bergeser dari bentuknya yang semula dan menyerupai semacam opera Barat—campuran drama semirealistis dengan musik dan tari, walaupun tidak banyak nyanyian di dalamnya. Pembagian resmi menjadi tiga kelompok *wayang wong*, yang pada dasarnya masih lebih merupakan tari daripada sandiwara, mengubahnya menjadi bentuk yang lebih longgar dan bersifat drama, mendekati kebebasan serta realisme drama rakyat seperti *ludrug, ketoprak* dan sebagainya, yang akan kita uraikan nanti. Jadi, pada "ujung bawahnya"—dan beberapa *wayang wong* profesional yang datang ke Mojokuto ditinjau dari sudut estetika yang sangat menyedihkan—adalah "sandiwara rakyat" yang sudah populer, dimana nama, garis besar alur, pemain dan *gamelan wayang* di dalamnya memang ada, tetapi *rasa*-nya hanya ada sedikit. Meski demikian, pada "ujung atasnya", para penari fragmen *wayang wong* yang dipertunjukkan di Mojokuto mewakili teori kesenian *alus* yang sama dengan yang mendasari *srimpi*, yang barangkali disimpulkan dengan baik sekali oleh seorang mahasiswa Yogyakarta, yang mengatakan:

Ada tiga prinsip utama tari, esensi tari: *Wirasa* (*rasa*: *wi*- hanyalah awalan indah yang tak pernah digunakan kecuali oleh orang berpangkat tinggi)—filsafat, arah, "*Weltanschauung* mistis" yang melandasi tarian itu; "kemurniannya".

Wirama—musiknya (secara harfiah: tempo, irama). *Wiraga*—gerak, tarian itu sendiri. Harus ada harmoni di antara ketiga prinsip ini. Semua gerak mempunyai makna, tetapi kita harus tahu *wirasa* untuk mengerti maknanya. "Kita harus selalu melihat pada tariannya," kata seorang informan Mojokuto kepada saya, "bukan pada penarinya".

Di Mojokuto ada empat kelompok tari *alus*, tiga di antaranya dipimpin oleh orang yang sama, seorang guru sekolah negeri yang juga seorang *dalang* (dan mengepalai sebuah organisasi *dalang* di wilayah itu yang dimaksudkan untuk meningkatkan mutu pertunjukan, tukar-menukar bahan dan sebagainya, tetapi yang tampaknya jarang mengadakan pertemuan). Ia melatih menari *srimpi* dan *wayang wong* kepada sekelompok anak muda dari sekolahnya, membuat kontrak pertunjukan untuk mereka bila ada acara-acara seperti perkawinan serta khitanan yang diselenggarakan oleh *priyayi* dan *abangan* kaya, seperti kepala desa. Ia juga mengajar sekelompok laki-laki dan perempuan muda yang berumur belasan tahun atau sedikit di atas 20 tahun yang tergabung dalam serikat buruh kereta api, sebuah organisasi yang menaruh minat besar pada seni dan mempunyai *gamelan* serta departemen khusus untuk "olahraga dan kebudayaan". Kelompok ini mengadakan pertunjukan di balai pertemuan serikat buruh pada berbagai peristiwa tertentu, seperti pada 1 Mei. Akhirnya, ia juga menyisihkan waktunya untuk mengajar tari *srimpi* kepada sekelompok gadis kecil di dalam sebuah organisasi yang disebut Langen Putera Mojokuto (Perkumpulan Rekreasi untuk Anak-Anak Mojokuto). Organisasi ini yang semula didirikan oleh seorang pensiunan pegawai negeri di Mojokuto, sebagian besar dijalankan oleh para pegawai pegadaian negeri serta beberapa pegawai negeri lainnya untuk mengajar anak-anak menari, main *gamelan*, menyanyikan *tembang* dan sebagainya—walaupun pada saat saya meninggalkan Mojokuto, ia mulai kehilangan banyak dorongannya.

Akhirnya, ada kelompok tari murid-murid Taman Siswa[4] yang berlatih setiap minggu di rumah salah seorang guru Taman Siswa. Mereka mempertunjukkannya di berbagai perayaan Taman Siswa dan kadang-kadang di kantor kecamatan pada hari-hari besar nasional, walaupun harus bersaing dengan kelompok-kelompok lain untuk

mendapatkan kehormatan ini. Beberapa, tetapi hanya sangat sedikit, tarian *alus* juga diajarkan di sekolah guru negeri di kota. Namun, dengan adanya penekanan baru pada mata pelajaran seperti ilmu pasti, sejarah dan kesusasteraan Indonesia di sekolah-sekolah umum, titikberat pada seni Jawa yang menandai "sekolah pribumi" sebelum perang, sudah menghilang.

Batik: Pencelupan Tekstil Jawa

Batik, unsur terakhir dalam kompleks seni *alus,* adalah metode membuat corak tekstil dengan dicelup-ditahan dan menggunakan lilin sebagai penahan celupan. Sebuah corak, yang kebanyakan abstrak walaupun kadang-kadang ada lukisan burung atau tumbuh-tumbuhan di dalamnya, dilukis atau distensil dengan pensil pada sehelai kain putih yang kemudian digantung di rak setinggi satu meter. Artis yang melukisnya selalu perempuan, duduk di sehelai tikar di lantai dengan bagian ujung kain yang hendak dibatik itu terkembang di depannya, (ia bisa menggulung bagian lain yang sedang tidak dikerjakannya dengan tongkat). Di sebelahnya, ada tungku arang untuk memanaskan sepanci lilin agar tetap meleleh. Dengan bantuan alat kecil dari logam (*canting*), yang dibuat dengan prinsip corong, ia menutup bagian-bagian yang hendak dibebaskannya dari warna celupan dengan lilin. Setelah pekerjaan ini selesai, kain itu lalu dimasukkan ke dalam sebuah tong berisi bahan celupan, seringkali berwarna biru atau cokelat, kadang-kadang kuning atau cokelat kemerah-merahan. Kemudian lilin itu dikerok dan nanti orang bisa, kalau memang itu maksudnya, membubuhkan lilin lagi kemudian mencelupkannya lagi ke dalam warna yang kedua.

Karena setiap pusat batik yang penting seperti Yogyakarta, Solo, Pekalongan dan Surabaya mempunyai corak serta warna khasnya sendiri, seseorang hampir selalu bisa mengatakan dari mana asal sebuah kain atau paling tidak, gaya apa yang diikutinya. Pada masa sebelum *Republik,* beberapa corak tertentu dikhususkan untuk kalangan bangsawan dan pembuatan *batik* oleh kaum perempuan merupakan sumber nafkah yang penting bagi keluarga *priyayi* yang kaum prianya menghabiskan begitu banyak waktu untuk melaksanakan tugas-tugas keraton yang tidak memberi untung itu. Sebagaimana halnya tarian, musik dan sandiwara, *batik* merupakan sebuah disiplin spiritual.

Karena satu potong saja bisa menghabiskan waktu berbulan-bulan untuk mengerjakannya, maka jelas diperlukan konsentrasi batin yang kuat untuk mengerjakan sepotong batik yang sangat rumit dan halus; dan sebuah lambang pengalaman mistik yang digemari di sini adalah *mbatik manah*—"melukis sebuah corak batik di dalam hati."

Namun, dewasa ini mungkin 95% dari produksi *batik* adalah dengan *cap*—metode semimekanis dimana corak batik itu dicetak di atas cap timah yang kemudian dimasukkan ke dalam cairan lilin dan dicap ke kain dengan tangan. Walaupun masih lambat jika dibandingkan dengan metode Barat yang mekanis dalam melukis kain, metode ini sangat mempercepat produksi—dengan ongkos kehilangan kehalusan *batik* tulis.

Produksi *batik* merupakan industri penting di Jawa dan semua perempuan Mojokuto yang sudah kawin mengenakan kain *batik* setiap harinya. (Gadis-gadis yang belum kawin mengenakan pakaian Barat). Pada acara khusus, kaum pria masih mengenakan kain *batik*, meskipun praktik itu mulai lenyap dengan cepat. (Kain batik selalu dipakai dalam tari-tarian). Di Mojokuto, hanya dua orang perempuan yang mengisahkan kepada saya bahwa mereka pernah membuat kain *batik* sendiri; dan saya tidak pernah menyaksikan bagaimana mereka melakukannya. Kebanyakan *batik* yang dipakai oleh kaum perempuan Mojokuto adalah batik cap yang didatangkan dari Yogyakarta, Solo, Surabaya dan berbagai kota besar lainnya. Di Mojokuto, pembuatan *batik* dengan tangan sudah merupakan seni yang hilang; tetapi di kota-kota besar, orang masih melihat beberapa batik semacam itu, untuk melayani pedagang keliling yang mampu membayar Rp 300-400 untuk sehelai kain.

Seni Jawa Klasik: Kesimpulan

Wayang, lakon, gamelan, jogèd, tembang dan *batik*, dengan demikian, merupakan sebuah kompleks seni yang terpadu dan pada umumnya mengekspresikan nilai-nilai *priyayi*. Sekalipun bentuk-bentuk itu dikenal luas dan masih menarik bagi seluruh masyarakat—bagi kebanyakan orang, sepertinya tidak semenarik bentuk-bentuk seni *kasar* yang akan kita perbincangkan sesudah ini—di kalangan *priyayi*-lah kompleks seni ini memperoleh kekuatan terbesarnya dan penafsirannya yang paling eksplisit. Bahkan di zaman dulu pun, jantung bentuk seni

alus selalu berada di keraton, di mana bentuk-bentuk itu dirawat serta disempurnakan. Dari situ, bentuk-bentuk itu mengalir ke luar dan ke bawah, sebagaimana halnya kekuatan politik serta spiritual itu sendiri, kepada massa dan semakin turun ke bawah, semakin buruk bentuknya. Kecenderungan bentuk-bentuk seni *alus* ini untuk menjadi milik kaum ningrat senantiasa meningkat dengan semakin kuatnya pengaruh sandiwara populer dan bentuk-bentuk seni yang dipengaruhi Barat pada massa, meninggalkan *priyayi* yang menaruh perhatian, sebagai patron utama seni-luhur tradisional. Adalah pada upacara pergantian tahap yang mewah dan besar di kalangan *priyayi*, orang terutama melihat jenis-jenis seni seperti ini di Mojokuto. Camat mengadakan perkawinan selama dua hari berturut-turut untuk anak perempuannya, dengan para penari *jogèd* yang didatangkan dari tempat lain pada malam pertama dan pertunjukan wayang dengan *dalang* yang juga didatangkan dari tempat lain pada malam kedua; seorang pensiunan pegawai pegadaian negeri menyewa balaikota untuk mempertunjukkan *wayang* ketika anak perempuannya menikah dan seorang politikus *priyayi* menyewa para penari untuk merayakan hari kelima pernikahan anak lelakinya.

Catatan:

[1] Untuk pembaca yang ingin mengetahui detail selanjutnya, baik mengenai hal-hal yang teknis, historis atau distribusional, dua buku berikut, yang pertama sayang sekali belum diterjemahkan, tak bisa dilewatkan: Th. Pigeaud, *Javaanse Volksvertoningen: Bijdrage tot de Beschrijving van Land en Volk*, 's-Gravenhage dan Batavia, 1938; J. Kunst, *Music in Java, Its History, Its Theory and Its Technique*, 2 vol. (The Hague, 1949).

[2] Termasuk, pada sekali waktu, seorang *dalang* perempuan pertama di Jawa, yang saya kira lebih merupakan suatu keanehan daripada sebuah pertanda.

[3] *Surasa*; *panjurasa*, dalam baris keenam yang saya terjemahkan dengan "kedalaman bahasa" secara harfiah berarti semacam "pemahaman atas rasa dari kata-kata".

[4] Taman Siswa adalah sistem sekolah swasta yang ada di seluruh Jawa, dengan kantor pusatnya di Yogyakarta. Sekolah ini mengabdikan dirinya untuk pemeliharaan budaya Jawa dan pembangunan "perasaan nasional" di massa.

BAB 19

Peran Kesenian Rakyat

Sandiwara Rakyat: Wayang Wong, Ketoprak dan Ludruk

Dimulai pada abad ke-19 dan semakin meningkat pada abad ke-20, sebuah bentuk kesenian baru telah menanamkan akarnya di kalangan massa Jawa—yakni sandiwara panggung yang serius, tetapi lucu dan populer. Ada banyak versi dari bentuk kesenian ini—*ketoprak* di Jawa Tengah ("ditemukan" pada akhir 1923); *ludruk* Surabaya, sandiwara lelucon di Jawa Barat; dan bentuk *wayang wong* yang paling populer. Walaupun masing-masing cenderung mendramatisasi jenis kisah yang berbeda-beda[1] semuanya mempunyai kesamaan: pendahuluan yang lamanya setengah jam serta adegan lucu para pelawak rendahan dan/atau beberapa tarian *alus*; pokok cerita, yang selalu merupakan lelucon yang serius-lucu, yang apa pun sifat mistik dari isinya, tetap dimainkan secara realistik; peran perempuan (biasanya) dimainkan oleh wadam; dan akhirnya, sebuah bentuk produksi komersial dengan rombongan profesional keliling, menonton dengan membayar dan dekorasi "teater".

Sandiwara ini tersusun dari berbagai bahan yang berasal dari bentuk seni zaman kuno, yang kadang-kadang sudah punah—para penari topeng, pelawak pedesaan keliling, upacara-upacara kuno, kesenian *alus* keraton—semuanya dituang menjadi satu campuran baru, sebuah konvensi teatrikal yang jelas sekali sangat dipengaruhi oleh bentuk-bentuk drama Barat, khususnya film. Karena Mojokuto terletak di tepi wilayah *wayang wong* serta *ketoprak* dan berada dalam wilayah *ludrug,* saya hanya akan membahas kesenian ini dan menitikberatkan pada bentuk kesenian yang belakangan, yang sejauh ini merupakan hiburan kesenian pribumi yang paling populer di Mojokuto.

Wayang wong, ketoprak dan *ludruk* dipertunjukkan di teater kayu di pinggir selatan kota, milik seorang Cina, atau di *pasar malam*

keliling. Pasar malam ini, yang sangat mirip dengan pasar malam Barat, dengan berbagai jenis permainan taruhan, ujian ketangkasan, berbagai pertunjukan tambahan dan sebagainya, meskipun barangkali tidak begitu meriah, datang ke kota itu (dengan sponsor Cina) sekali atau dua kali setahun. Pada umumnya, karena kualitas pertunjukannya sangat rendah, kecuali rombongan *ludruk* yang sangat terampil, pertunjukan itu kebanyakan hanya menarik para petani dan orang-orang kota kelas rendah. Pertunjukannya biasanya didominasi oleh para pelawak, sebagaimana tampak dari sinopsis *wayang wong* yang saya tonton berikut ini, karena di sini para satria *alus* terdorong ke belakang oleh kelakar dan dagelan Semar serta kelompoknya.

"Semar, Pétruk, Garèng dan Kesaktian"

> ...Layar naik sesudah gamelan (semua sandiwara seperti ini selalu diiringi gamelan) bermain sebentar. Lima penari *srimpi* menari dan menyanyi pada saat bersamaan—kelompok paling lusuh yang pernah saya lihat, salah seorang dari mereka cebol. Mereka kasar, mekanik dan tidak terlatih. Gaya Solo.
>
> Setelah itu, cerita dimulai. Raja Madura mengumumkan kepada sekelompok orang bahwa putrinya diculik oleh Duratmuka, seorang raksasa dan bahwa siapapun yang dapat merebutnya dari raksasa itu, boleh mengawininya. Arjuna menerima tantangan itu dan dia bersama Semar berangkat mencari putri itu.
>
> Mereka bertemu dengan dua putri Raja Madura lainnya; salah seorang di antaranya jatuh cinta kepada Arjuna dan mencoba membujuknya agar tidak mengikuti sayembara itu serta tinggal saja bersamanya. Ketika ia menolak, putri itu menyumpahinya bahwa kalau nanti ia lapar, ia tak akan memperoleh makanan; kalau ia kehausan, ia tak akan mendapatkan air.
>
> Adegan berikutnya adalah peperangan dengan seorang raksasa yang menguasai hutan tempat putri yang hilang itu disembunyikan. Raksasa itu tampak mengerikan, tetapi agak bodoh. Para pelawaklah yang mula-mula mendekatinya, seorang demi seorang, menyanyi untuknya dan raksasa itu pun ikut menyanyi dan menari bersama mereka. Pétruk mengajaknya berbincang-bincang tentang negeri mana saja yang pernah dikunjunginya, bahasa apa saja yang dikuasainya, dengan banyak permainan kata-kata. Sementara ia berbicara, Garèng merangkak dan mencuri kerisnya, kemudian pergi ke samping panggung untuk menjualnya. Tidak lama kemudian, ia datang lagi sambil mengatakan bahwa perempuan di pasar tak mau membayarnya dengan harga yang pantas. Pétruk membisikinya untuk mencoba lagi, sementara masih

berbincang-bincang dengan raksasa itu. Ini terjadi beberapa kali, hingga akhirnya Garèng yang sangat bodoh itu, datang lagi sembari mengatakan bahwa semua perempuan di pasar sudah pulang. Pada saat itu, si raksasa menyadari bahwa kerisnya hilang dan mulai menggeledah para pelawak itu. Sementara mereka membungkuk, ia menyingkap baju mereka untuk mencari di baliknya. Dengan melucu, mereka saling mengoperkan keris, hingga akhirnya mereka menjatuhkannya ke tanah dan raksasa itu menemukannya. Semar dan raksasa itu juga berlaku sebagai pelawak; Semar yang dikejar-kejar raksasa itu mengangkat pantatnya di hadapan raksasa itu untuk meledeknya. Akhirnya, Semar mencoba tipu daya kuno dengan mengatakan kepada raksasa itu untuk "melihat ke sana, ke lantai" dan memukul kepala raksasa itu. Akhirnya, Arjuna datang dan membunuh raksasa itu; namun kemudian pingsan karena kelaparan dan kehausan, hasil dari kutukan sebelumnya.

Semar memiliki gagasan tentang bagaimana mencari makan. Karena tidak punya uang, ia hendak mengadakan pertunjukan sulap dan meminta bayaran dalam bentuk beras. Ia pergi ke tempat seorang gadis di hutan itu dan mempertunjukkan permainannya. Ia mengubah batu menjadi kura-kura, yang oleh Pétruk dilempar dengan kesal ke arah gadis itu, yang seketika itu juga pingsan; ia menyulap daun kelapa menjadi belut, yang juga membuat Pétruk ketakutan dan melemparkannya lagi ke arah gadis itu. Mereka mengambil nasi dan melarikan diri, ketakutan oleh sulapnya sendiri. Semar membawa nasi itu kepada Arjuna dan mereka berangkat lagi mencari gadis itu.

Mereka kembali untuk menjaga kedua putri yang lain karena mereka khawatir akan ada penculikan lagi. Kedua pelawak itu tidur di tikar, sementara Kakrasana, satria lain yang menemani Arjuna, duduk berjaga-jaga. Pada tengah malam, anak Duratmuka lewat. Kakrasana tahu bahwa ia adalah penculik gadis itu dan mencoba menangkapnya, tetapi tidak berhasil. Ia kemudian membangunkan Arjuna dan pencarian yang lama pun menyusul dengan banyak sekali lawakan. Akhirnya, penculik itu lepas. Arjuna dan Kakrasana memutuskan untuk membuat diri tak terlihat dan pergi ke istana musuh. Petruk yang juga membuat diri tak terlihat, ikut bersama mereka pergi ke Duratmuka, lalu melumuri muka Duratmuka serta kedua penjaganya dengan cat putih—lelucon yang hebat; mereka pun saling mentertawakan muka mereka yang dicat putih. Lalu, terjadilah perang besar yang berakhir dengan kekalahan para raksasa dan putri berhasil diboyong pulang. Tamat.

Dalam pertunjukan ini, jelas para pelawak mendominasi keseluruhan sandiwara dan kisah itu, dalam bentuknya yang demikian, hanya merupakan sebuah kerangka untuk mempertunjukkan kelakar dan bukan menonjolkan kisahnya sendiri. Bahkan Arjuna yang alus

itu, yang tak pernah kehilangan kepekaan terhadap bagiannya barang sedetik pun, di sini dilibatkan dalam pencarian yang lucu. Sebagaimana dikatakan oleh seorang informan, lakon merupakan bagian yang penting dalam wayang, tetapi dalam sandiwara dagelan, kisahnya sendiri tidak penting; kelakarnyalah yang penting.

Ketoprak sangat mirip dengan itu, hanya saja di Mojokuto, ia menggunakan latarbelakang Hindu-Jawa (walaupun kisah-kisahnya bisa jadi berasal dari masa kerajaan Mataram sesudah Islam). Satu ketoprak yang pernah saya saksikan mengisahkan pencurian tombak seorang bangsawan pemberontak yang menjadi sumber kesaktiannya, ini dilakukan oleh putri sultan yang diam-diam menikahinya, menyanjungnya dan menyarankan agar tombak itu ditinggal kalau ia pergi. ("Itu seperti yang dilakukan Delilah ketika memotong rambut Sampson", kata seorang informan saya yang baru menonton Sampson and Delilah di bioskop). Walaupun cerita ini lebih penting daripada cerita *wayang wong* yang baru saja diuraikan, pertunjukannya lagi-lagi didominasi oleh pelawak.

Dalam ludruk, bentuk kesenian yang paling sering dipertunjukkan di Mojokuto, cerita dan dagelan lebih saling mengimbangi dan maksud untuk menghibur serta mendapatkan keuntungan digabungkan dengan maksud untuk mendidik. Ludruk, apa pun bentuknya sebelum perang, sekarang mendekati bentuk sandiwara modern Barat. Ia dimainkan dalam bahasa Jawa rendahan, *ngoko*, kecuali apabila *krama* dan bahasa Indonesia diperlukan untuk realismenya (misalnya dalam pembicaraan seorang pejabat tinggi atau dalam pesta yang canggih di kota besar) dan memiliki alur yang didasarkan pada masa kini atau masa lampau yang baru saja lewat, dengan tokoh-tokoh dari "kehidupan sehari-hari". Peran perempuan dimainkan oleh lelaki yang berpakaian perempuan dan memainkan perannya demikian baik sehingga mengelabui banyak penonton. (Setiap informan yang nonton ludruk bersama saya menunjukkan kurang lebih 12 kali kepada saya bahwa "gadis" itu sebenarnya adalah anak lelaki, jelas ia tak percaya bahwa saya yakin dengan keterangannya itu). Para peniru perempuan ini (yang dari pengamatan sepintas lalu di luar panggung, seringkali kalau bukan biasanya, merupakan orang-orang homoseksual) juga menyanyikan lagu-lagu yang "mendidik" di sela-sela permainan.

Lagu-lagunya berbentuk modern, semacam kroncong yang akan kita bahas di bawah, dengan pengecualian bahwa ia lebih bergaya Jawa

dan persoalan yang diketengahkannya yang seharusnya "berguna". Seorang aktor akan menyanyikan lagu yang menganjurkan agar para penonton pria menyayangi keluarganya, yang lain akan menegaskan pentingnya pendidikan dan yang ketiga akan membuktikan manfaat kejujuran. Kadang-kadang isi yang bersifat politik diselipkan juga—biasanya yang bersifat umum seperti "Hancurlah korupsi" atau "Kita harus membangun negara".

Rombongan ludruk utama yang datang ke Mojokuto, jelas merupakan kota terkecil yang dikunjunginya, tumbuh dari kelompok pemuda kiri yang aktif dalam revolusi. Ia disebut Marhaen (secara kasar berarti "rakyat biasa", "proletariat"), tetapi tampaknya tidak ada hubungannya dengan partai politik keagamaan kiri, Permai (Persatuan Rakyat Marhaen Indonesia), meskipun keduanya mempunyai orientasi yang sama dan dalam sebagian pandangan publik memang diidentifikasi dengannya. Sebelum perang, Belanda melarang sandiwara rakyat jenis ini, kecuali dengan izin, atas dasar kecurigaan bahwa sandiwara itu "komunis" (sebuah cap yang diberikan kepada kaum nasionalis pada umumnya). Jepang malah melarangnya samasekali, bahkan sekarang ini beberapa rombongan *ludruk* menahan diri untuk mengetengahkan hal-hal yang bersifat politik secara terang-terangan hanya karena waspada terhadap pemerintah. Pasalnya, ada desas-desus bahwa beberapa rombongan yang sudah memiliki izin dicabut izinnya, karena terlalu langsung mengkritik, meski hanya dalam nyanyian sehingga merugikan Marshall Plan.

Walaupun harga karcisnya mahal (Rp 4,00 untuk tempat duduk kelas satu; Rp 1,00 untuk kelas empat), *ludruk* Marhaen sangat populer di Mojokuto. Saya tidak pernah menonton pertunjukannya ketika tempat duduknya tidak penuh atau hampir penuh dan rombongan itu selalu menjadi bahan pembicaraan sekitar satu minggu sebelum mereka datang dan seminggu sesudah mereka pergi. Pendapat umum biasanya menganggapnya baik sekali. (Rombongan itu datang tiga kali dalam sekitar 30 hari selama 15 bulan saya berada di Mojokuto).

Ludruk selalu diawali dengan tarian tunggal Madura, dimana penari menyanyikan lagu selamat datang dalam bahasa Jawa tinggi. Kemudian diikuti dengan pendahuluan yang panjang tanpa hubungan jelas dengan alur cerita kecuali bahwa para pelawak yang diperkenalkan di dalamnya kemudian memainkan peran utama, sebagai tokoh yang sama dalam sandiwara. Yang berikut ini menggambarkan sebuah pendahuluan yang khas:

Seorang pelawak yang ternyata bernama Rukun (secara harfiah berarti: "kerjasama", "saling membantu") masuk dan menyampaikan sebuah monolog pendek (ditandai dengan apa yang bagi hadirin merupakan selingan yang gembira) tentang orang yang minum minuman keras, berjudi dan kecelakaan yang ditimbulkannya. Kemudian, ia ditemani oleh pelawak kedua, Bawa (secara harfiah berarti "pemula", "pelaksana" dalam arti "pengusaha" karena Bawa adalah tokoh yang paling penting dalam semua cerita dan dimainkan oleh sutradara-pemimpin rombongan keliling itu), yang ternyata menjadi tokoh sentral, tidak sebagai jagoan atau protagonis, tetapi dengan cara pelawak seperti itu, menjadi semacam katalis bagi yang lain, benang yang mengikat semuanya menjadi satu. Sesudah kedua pelawak itu melucu dan bercakap sebentar, Rukun mulai berbicara tentang Urip, yang berarti "hidup", tetapi juga menjadi nama pelawak yang ketiga, yang kini sudah masuk. Rukun berbicara tentang betapa sulitnya kehidupannya, berkali-kali menggunakan kata *urip*. Rukun tidak melihat pelawak yang ketiga, tetapi pelawak yang ketiga mengira Rukun berbicara tentang dia dan mulai marah tentang beberapa hal yang dikatakan Rukun mengenai dirinya. Selama percakapan ini, Bawa mencoba memberitahu Rukun bahwa Urip ada di sana, melalui berbagai tanda serta isyarat, gerak muka dan sebagainya.

Ketiga pelawak itu kemudian melanjutkan pembicaraan tentang orang keempat yang sombong dan ingin mereka kecoh. Mereka berdiskusi tentang "persatuan". (secara harfiah, persatuan berarti "kesatuan", tetapi kata itu digunakan untuk menyebut organisasi sama seperti orang Barat menggunakan kata "persaudaraan". Karena ia merupakan kata yang lazim dalam kosakata politik nasionalis modern dan merupakan istilah Indonesia, bukan Jawa, maka dialog ini untuk sebagian merupakan satir politik). Mereka berbicara tentang perangkap-perangkap organisasi dan bagaimana setiap orang berusaha mendapatkan yang terbaik untuk dirinya sendiri dengan dalih saling menolong. Adegan berikutnya menampilkan orang keempat di rumahnya. Ada ketukan di pintu. Ia pergi ke pintu itu, tetapi Bawa masuk melewati pintu lain dan duduk. Ketika orang keempat itu kembali, Bawa berpura-pura memiliki rumah itu dan berkata bahwa ia akan menjualnya. Setelah percakapan semacam ini berlangsung sekitar 20 menit, Bawa pergi dan Rukun masuk. Rukun mengatakan bahwa ia hendak meminjam uang lalu berbicara panjang lebar tentang nasibnya yang buruk. Ketika orang keempat itu menolak memberinya uang, Rukun mencengkeram lehernya sendiri dan pura-pura mencekik diri sampai mati. Bawa kini masuk untuk memeras uang dari orang keempat yang kini ketakutan, sebagai upah tutup mulut. (Bawa menerima uang itu dengan gerak-gerik yang sangat lucu seakan-akan ia enggan menerimanya, mengangkat lengan kirinya dan menerima uang dengan tangan kanan di bawah lengan itu sambil membelakang–seolah-olah uang itu kotor—persis seperti tuanrumah dalam sebuah slametan

menerima sumbangan tamunya, walaupun tidak berlebih-lebihan seperti dalam lelucon itu). Bawa kemudian membawa Rukun pergi—dan Rukun berdiri untuk melingkarkan lengannya pada bahu Bawa, yang agak membingungkan orang keempat. Setelah mereka pergi, Urip masuk, berjabat-tangan dengan orang keempat dan mendadak jatuh terlentang di meja seolah-olah mati. Bawa masuk lagi dan mengulang adegan menerima uang sebagai balas jasanya menyimpan rahasia, dengan menunjukkan pantomim yang sama dan membawa Urip pergi, menarik bajunya dengan hati-hati. Urip jelas berjalan dengan kekuatannya sendiri. Kemudian diikuti dengan adegan yang menggambarkan ketiga orang itu sedang berdebat tentang pembagian uang, sementara orang keempat datang di luar pengetahuan mereka. Rukun dan Urip akhirnya melihat dia dan melarikan diri, membiarkan Bawa sendirian menghadapinya dan menyerahkan kembali uang itu kepadanya.

Jelas dari deskripsi ini bahwa para pelawak itu bukan tanpa keterampilan. Dalam kisah sebenarnya, mereka hampir selalu bermain sebagai pelayan, kelanjutan dari tradisi Semar dan memainkan jenis lelucon serta lawakan yang sama. Kisah-kisahnya biasa berasal dari jenis "opera sabun". Setiap orang yang bersangkutan menghadapi berbagai masalah yang umum dan biasa dikenal, tetapi semuanya terpecahkan dengan gembira di akhir cerita—walaupun kadang-kadang dengan liku-liku khas Jawa. Dalam sebuah cerita, seorang anak laki-laki dipaksa memilih antara pelayan yang dicintainya (dan dikawininya diam-diam) dengan gadis pilihan ayahnya yang seorang camat, anak perempuan pensiunan wedana. Setelah lama mempertimbangkan (sementara Bawa bolak-balik membenahi dan membongkar kopor tuanya), anak itu memutuskan untuk menerima pilihan ayahnya dan meninggalkan isterinya, yang tanpa sepengetahuannya telah hamil tiga bulan. Dua puluh tahun kemudian, anak itu yang kini sudah menjadi seorang laki-laki setengah baya, mengawinkan anak perempuannya dari isterinya yang *priyayi* itu secara paksa. (Anak itu masih mau melanjutkan sekolah). Gadis itu tiba-tiba jatuh, meninggal dan dokter yang memeriksanya mengatakan ia meninggal karena patah hati. Ayah yang sangat sedih itu pun berkelana dan akhirnya, bertemu dengan seorang gadis, anaknya dari pelayan yang dulu diperisterinya, yang kini sudah mulai remaja pula. Gadis itu rupanya begitu mirip dengan anak perempuannya yang kedua, yang baru saja meninggal. Selama ini, ia dipelihara oleh Rukun dan Bawa dalam lingkungan yang demikian tertutup sehingga ia tidak mengetahui bahwa kebanyakan orang mempunyai sepasang orangtua

dengan jenis kelamin yang berlainan. Ayah itu, yang baru kehilangan anak perempuannya, berbahagia bertemu kembali dengan dia dan semua yang ada saling memaafkan. Maka pada akhirnya, semua beres—paling tidak bagi mereka yang hidup.

Dalam sebuah kisah lain, ayah angkat seorang gadis (pelawak itu menjadi pelayannya) meninggal dunia. Saudara laki-lakinya, yang sebenarnya adalah seorang pencuri, merupakan pelaksana yang ditunjuk untuk menjadi pembagi harta peninggalannya. Ia mencoba merampok bagian warisan gadis itu. Ia memberi gadis itu sebutir pil yang akan membuatnya tidur selama 10 hari dan akan mati sesudah itu, kalau tidak mendapat pertolongan seorang dokter pada saat itu. Bawa dan Urip yang sudah diberi libur agar tidak menghalang-halangi maksudnya, tiba-tiba pulang dan menemukan rencana jahat itu pada saat yang tepat, lalu melaporkan saudara laki-laki itu kepada polisi. (Pada mulanya, mereka mengubur gadis itu, karena mengira ia sudah mati, tetapi kemudian menggalinya kembali dan gadis itu pun sehat lagi).

Dalam kisah *ketiga*, seorang pemuda meninggalkan rumah, karena ayahnya hendak mengawinkan dia dengan gadis yang tidak dicintainya. Di sebuah rumah lain, seorang gadis meninggalkan rumahnya karena ibunya yang janda memaksa dia supaya menikah dengan seorang laki-laki yang tidak dicintainya. Sesudah ia pergi, pemuda yang minggat itu datang ke rumah si janda dan minta menumpang di sana. Janda itu mengizinkan dengan syarat ia mau memperisterinya. Walaupun janda itu sudah tidak muda dan cantik lagi, pemuda itu terpaksa mengawininya juga karena mencari rumah begitu sulit dan anak itu tak tahu lagi ke mana ia harus pergi. Sementara itu, di rumah si pemuda, sang ayah merasa begitu kesepian karena ditinggalkan anaknya, sehingga ketika gadis yang minggat muncul di rumahnya, ayah itu pun mengawininya. Kemudian, kedua keluarga baru itu pun bertemu dan ada banyak kekacauan dalam menyebut hubungan keluarga, karena isteri si pemuda adalah ibu isteri ayahnya. Si pemuda ingin bertukar isteri dengan ayahnya, tetapi ayahnya tidak setuju dan menasihati anaknya agar puas dengan isterinya yang tua itu, karena selama terdapat saling pengertian antara suami-isteri, mereka akan bahagia juga.

Dalam sebuah alur lain, banyak hal malah tidak begitu *alus*. Seorang pria setengah baya melihat gadis muda di warung dan jatuh cinta. Ia meminangnya, tetapi karena kedua orangtua gadis itu modern, mereka menyerahkan keputusannya kepada gadis itu; dan sesudah melihat betapa

tuanya laki-laki itu, gadis itu pun menolak. Ia pulang ke kotanya, dimana ia merupakan seorang pedagang dan kembali mengurus usahanya. Ia bersumpah kepada dirinya bahwa bagaimanapun juga ia harus dapat mengawini gadis itu. Sementara itu, anak angkatnya jatuh cinta kepada gadis itu, mengawininya dan membawanya pulang ke rumahnya. Saudagar itu lalu menuduh anaknya menggelapkan uang. Anak itu pun dipenjarakan. Ia kemudian memperkosa gadis itu dan untuk menyembunyikan kejahatannya, gadis itu dibunuhnya. Setelah anak angkatnya keluar dari penjara, ayahnya memberitahukan kepadanya bahwa isterinya pergi dan pulang ke rumahnya. Tak lama sesudah itu, hantu gadis itu menampakkan diri dan menggoncang kepercayaan diri sang ayah. Kemudian kedua orangtua gadis itu datang berkunjung untuk menengok putrinya. Dengan bantuan hantu serta seorang pembantu yang menyaksikan pembunuhan itu, rahasia itu pun terbongkar. Ini mungkin merupakan kisah yang paling populer di antara semuanya. Menurut orang, cerita ini berdasar pada kisah nyata yang terjadi di Surabaya sebelum perang.

Inti konflik dalam *ludruk* tampaknya adalah konflik antargenerasi, konflik antara keterikatan pada tradisi generasi tua, khususnya yang menyangkut kawin paksa dan keinginan generasi muda. Dalam sandiwara yang *pertama*, si ayah memaksa anak lelakinya menceraikan gadis yang sudah dikawininya dan menerima pilihan ayahnya. Dua puluh tahun kemudian, anak lelaki itu menghancurkan anak perempuannya dengan cara yang sama; dalam kisah yang *ketiga*, seorang ayah dan ibu mengusir anaknya—atau anak-anak itu memilih minggat daripada menyerah—karena anaknya tak mau mengawini pasangan yang ditentukan; pada yang terakhir, seorang ayah dan anak angkat bersaing untuk mendapatkan seorang gadis. Dalam konflik ini, generasi mudalah yang selalu benar; kebenaran suara hati dan penentuan nasib sendiri dimenangkan di atas kebenaran menurut tradisi dan otoritas orang tua. Kalau generasi tua tidak memperkosa yang muda, ia menggelapkan hak warisan, memaksa anaknya untuk kawin daripada melanjutkan sekolah, membuyarkan kisah cinta mereka, atau menikahi gadis muda dan membiarkan perempuan tua dikawini yang muda. Dalam semua itu, berbagai sandiwara itu memberikan dukungan kepada keluhan umum tentang generasi tua yang dihukum. "Kita pernah memiliki pepatah, 'Kerbau menyusui anaknya', tetapi sekarang kita harus mengatakan, 'Anak kerbau menyusui induknya'".

Tentu saja ada tema lain, khususnya tentang persoalan 'anak angkat', tetapi setelah dipertimbangkan, tampak jelas bahwa dengan sifatnya

yang didaktik, dengan tipe komedinya yang khas, dengan perhatiannya kepada masalah sosial dan moral yang menjadi ciri khas masyarakat yang sedang berubah, *ludruk* lebih merupakan anak zaman ini. Namun, ia juga merupakan anak masa lampau, karena kalau tidak demikian, ia tak akan menarik begitu banyak penggemar di sebuah kota seperti Mojokuto, dimana persoalan seperti yang dipertunjukkannya itu baru merupakan persoalan yang nyata bagi segolongan hadirin yang sangat terpengaruh oleh cara hidup kota. Pelawak, peniru perempuan (yang sebenarnya bukan merupakan objek yang lucu, karena kebancian bagi orang Jawa hanya lucu dalam pengertian yang "ganjil", bukan dalam pengertian "menggelikan"), para penari dan *gamelan*, semuanya mengaitkan sandiwara itu dengan bentuk-bentuk kebudayaan yang dikenal sehingga seorang petani yang sebenarnya hanya setengah mengerti tentang alur ceritanya dapat ketawa terpingkal-pingkal karena lawakannya, terheran-heran melihat permainan para banci dan menikmati tarian para penari.

Sikap terhadap aspek homoseksual dari *ludruk* dalam kenyataannya sangat ambivalen. Banyak orang mengatakan bahwa *ludruk* merusak banyak rumahtangga, karena kaum homoseksual menarik para pria dari isteri-isterinya; dan sudah merupakan pendapat umum bahwa banyak kegiatan homoseksual berlangsung di antara para anggota rombongan keliling itu. Konon—benar tidaknya saya tak tahu—*ludruk* dilarang di beberapa daerah, karena pengaruh moralnya yang merusak. Golongan *santri* hampir menjauhi *ludruk* samasekali dan ketika saya mengajak seorang anak *santri* menonton *ludruk*, ia benar-benar tampak gelisah. Orang tua *priyayi* menganggap *ludruk* terlalu kasar. Walaupun mereka sendiri sering menontonnya, mereka seringkali melarang anaknya menonton, dengan mengatakan bahwa tidak baik mereka menonton hal-hal seperti itu pada usia yang masih sangat mudah terpengaruh.[2] Karena *ludruk* merupakan campuran dari politik kiri (agak dikurangi pada saat itu), melodrama sederhana, komedi murahan serta bentuk-bentuk seksualitas yang dilarang, maka cengkeraman *ludruk* pada penontonnya yang kebanyakan *abangan* tampaknya hampir tidak bisa dilepaskan.

Penari Jalanan: Klèdèk, Jaranan dan Janggrung

Unsur berikutnya dalam kompleks seni *kasar* adalah *klèdèk*, kadang-kadang juga disebut *tandak*; penyanyi serta penari jalanan perempuan, yang bermain karena disewa dan secara lebih umum, dengan

berjalan dari pintu ke pintu di sepanjang jalan di kota, di pasar, bahkan di desa. Dalam hal terakhir ini, mereka seringkali tak lebih dari pengemis dan memang dianggap demikian. Mereka berdiri di depan sebuah rumah atau toko—muka mereka biasanya dibedaki tebal-tebal dengan perias muka berwarna putih, hasil perkembangan pola penari topeng lama—dan menyanyikan sebuah lagu untuk sejenak sampai seseorang memberinya 10 sen agar mereka lekas pergi. Beberapa di antara mereka lebih terampil dan ditemani oleh satu atau dua orang yang memainkan *gamelan*, menarikan tari *srimpi* dan *bedaya* tiruan yang buruk, yang dicampur dengan unsur-unsur dari sumber-sumber rakyat. Mereka juga menyanyikan semacam monolog-*tembang* dari jenis yang kurang sopan dan mengadakan tanya jawab yang mengandung arti rangkap dengan para pengiringnya. Rombongan kecil itu, kadang-kadang sebanyak dua atau tiga orang gadis serta setengah lusin pengiring (kadang-kadang dengan seorang penari pria), tetapi paling sering adalah seorang gadis saja dengan seorang pengiring, berjalan di sepanjang jalan, berhenti di depan rumah-rumah untuk menyanyi. Kadang-kadang orang memberi 10 sen atau setali agar mereka pergi lagi; namun, sering juga mereka tidak diacuhkan dan pergi sendiri. Akan tetapi, kadang-kadang orang "menyewa" mereka dengan membayar antara Rp 1,00 sampai Rp 2,50. Mereka pun mempertunjukkan seluruh permainan selama kurang lebih setengah jam, ditonton oleh kerumunan besar orang di sekeliling mereka. Karena gadis-gadis itu terkadang juga merupakan pelacur, maka kesenian itu berada di dasar tangga *kasar alus* dan karenanya, hampir seluruhnya terbatas pada lingkaran *abangan* saja.

Yang agak mirip dengan *klèdèk* adalah *jaranan,* juga merupakan pertunjukan penari jalanan. Dalam *jaranan* ini, para penari mengendarai kuda dari karton (*jaran* berarti kuda) dan mengalami kerasukan hingga berlaku seolah-olah mereka sendiri kuda, berjingkrak-jingkrak, meringkik, makan butiran padi (juga cabe, pecahan kaca dan sebagainya), dicambuki dan seterusnya. *Mereka juga* merupakan rombongan keliling yang berkelana dari kota ke kota untuk bermain di jalan-jalan atau di pasar. Berikut ini sebuah gambaran dari catatan saya:

> Pada sore hari, serombongan pemain tari-kuda keliling lewat dan saya minta mereka bermain. Ada lima orang dalam rombongan itu. Seorang memikul seperangkat alat musik, gendang, *gambang* (xilofon gamelan), angklung (sebuah alat musik yang dibuat dari bambu dan dimainkan

dengan menggoyangkannya) dan seorang lagi membawa gendang besar. Sambil berjalan, mereka menabuh gendang itu untuk menarik perhatian. Tiga orang lainnya, seorang dengan pakaian pelawak dari karung goni dan mengenakan topeng, yang lainnya mengendarai kuda kepang yang dicat hitam serta putih, berjingkrak-jingkrak di sepanjang jalan di depan orang-orang, terus-menerus mengadakan gerakan menyilang di antara mereka seraya tersenyum dibuat-buat, mengumpulkan uang di sana-sini sambil lewat. Memanggil mereka ongkosnya Rp 2,50.... Tarian-kuda itu dimulai dengan pukulan gendang serta permainan musik yang amat sederhana dan tak begitu mendebarkan hati. Dua di antara pemain, yang mengendarai kuda, mulai menari berkeliling seperti kuda, keluar masuk beriringan. Sementara itu, orang ketiga menyediakan semangkuk air dan untaian padi—yang dianggap makanan kuda yang sebenarnya—yang kami sumbangkan. Sejenak kemudian, kuda itu mulai lebih lincah dan menari berjingkrak-jingkrak. Kemudian, seorang di antaranya berhenti dan mengambil cambuk, lalu memimpin yang pertama dengan cambuk, mula-mula tanpa memukulkannya, tetapi sekadar mengenainya dari waktu ke waktu. Sekarang, yang pertama berada dalam keadaan kerasukan dan mulai meniru kuda dengan persis. Dalam keadaan ini, ia menghirup air sebagai seekor kuda dan jelas dengan rasa senang memakan untaian padi itu dan terus begitu untuk beberapa saat—mencium makanan, berjingkrak-jingkrak menjauhinya, memakannya, mengecapnya dan seterusnya. Menjelang akhir pertunjukan, ia melakukan tarian, berjingkrak-jingkrak lagi dan berakhir dengan kuda lumpingnya diangkat di atas kepalanya. Ini adalah klimaksnya. Ia disadarkan dari keadaan kerasukan oleh seorang pembantu yang berjalan di belakangnya, mendekapnya sambil mengguncangkan tangannya agar melepaskan kuda lumping itu dan mencambuk kedua kakinya agar ia berdiri tegak, karena orang yang dalam keadaan kerasukan itu agak bersandar kepadanya. Kemudian kuda lumping itu diambil dan diletakkan memanjang di depan orang itu, secara simbolik menutupinya, lalu pembantu itu mencambuknya sekali dengan keras. Ketika orang yang kesurupan itu akhirnya disentuh dengan bola karet hitam di dadanya, ia sadar kembali. Ia tampak bingung. Dalam keadaan pusing, ia duduk dan perlahan-lahan sadar diri, sementara penolongnya menunggu di sekelilingnya untuk menjaga agar ia tidak berkeliaran kian ke mari atau mengamuk

Keadaan kerasukan itu jelas cukup benar, walaupun intensitasnya berbeda-beda, karena beberapa penari dicambuk lebih keras daripada yang lain, makan pecahan kaca (seorang yang saya lihat makan bola lampu) dan cabe merah yang pedas serta bermain lebih lama dan lebih bersemangat daripada yang lain; beberapa orang di antara

mereka hampir *tidak* kesurupan samasekali dan tidak begitu *menarik*. Sebelum pertunjukan, para penari biasanya membakar kemenyan untuk memanggil makhluk halus yang dianggap *akan* memasuki penari itu dan *pemilik* rumah sering menyiapkan *sajen* untuk melindungi dirinya dari makhluk halus yang dipanggil itu. Penonton walaupun kadang-kadang agak khawatir terhadap penari yang kerasukan ini, tidak takut kepada mereka. Mereka berkurumun di sekelilingnya, anak-anak dan orang tua, menonton; dan saya tak pernah mendengar cerita tentang mereka yang mengamuk serta melukai orang dalam keadaan kerasukan itu.

Jaranan bukan satu-satunya tarian kerasukan semacam ini, hanya dia yang paling lazim. Sebuah tari yang disebut *gendruwon* (dari kata *gendruwo*, "makhluk halus") sering juga terlihat dan rombongan yang disebut di atas juga mempertunjukkan tari *gendruwo* untuk kami, dengan bayaran Rp 2,50 lagi. Hal itu berlangsung sebagai berikut:

> Penari tunggal itu mengenakan pakaian karung serta topeng setan dari kayu. Gendang mulai dipukul dan ia pun mulai menari, terutama menggerakkan kepala serta tangannya, tangan mengikuti beberapa gerak *srimpi* atau *wayang wong* dan kepala mengikuti gerak "anggukan horizontal". Ia juga mengalami kerasukan. Saya tidak tahu bagaimana penolongnya mengetahui kapan mulai terjadinya, tetapi sesudah terjadi, mereka membuka topengnya dan memberinya sepiring nasi dengan beberapa biji cabe merah serta sepotong tempe. Tarian selebihnya adalah sebuah komedi yang dimainkan di sekitar ia memakan hidangan itu. Ia menerimanya, memeriksanya dan melahapnya. Ia melucu tentang pedasnya cabe itu, tentang memasukkan terlalu banyak cabe secara sekaligus ke dalam mulutnya—bersendawa, kentut dan seterusnya. (Ia menjejalkan begitu saja nasi ke dalam mulutnya sampai ia tak bisa menutupnya dan harus terus menjejalkan nasi dengan tangannya sambil terus mengunyah dan tercekik-cekik) Penonton terkekeh-kekeh karenanya. Sesudah makan, ia menuangkan air ke dalam piring, meminumnya, lalu memasukkan air sampai mulutnya penuh dan kemudian menyemburkannya dengan deras ke arah penonton. Ada adegan rutin dimana pembantunya memberinya makanan dan kemudian menariknya lagi dengan gaya meledek, yang membuat si penari marah. Akhir keadaan kesurupan itu tiba ketika sesudah selesai makan, ia menari sebentar dan pembantunya membawa topengnya kembali. Sementara penolong mendekatinya dari belakang, penari meraih ke belakang serta menangkap penolongnya, pada kemaluannya saya kira, menggenggamnya dan tak mau melepaskannya. Mereka membuat adegan kocak dengan ini. Pembebasan dari keadaan kerasukannya

sendiri berlangsung sesudah topeng itu dikenakan lagi kepadanya, cambuk dilecutkan dan bola hitam kecil digosok di dadanya.

Mungkin meragukan bahwa semua keadaan kerasukan itu benar-benar terjadi. Saya pernah menyaksikan seorang penari mengalami dua atau tiga kali kerasukan dalam jangka waktu satu jam. Akan tetapi, para penonton percaya bahwa mereka itu kesurupan dan para pemain mengatakan bahwa mereka memang kesurupan. Ada berbagai tari keliling lain semacam ini. (*Klèdèk* dan *jaranan* tentu saja bisa digabungkan dalam satu rombongan). Satu tarian lain memerankan legenda tua dari masa Hindu Jawa, dimana seekor singa memakan 144 tentara dan kemudian dibunuh oleh putra raja. Singa itu menari. Gadis-gadis yang mengendarai kuda menyerangnya dan satu demi satu dimakannya. (Gadis-gadis terkadang juga menjadi pelaku kerasukan dalam *jaranan*, walaupun yang lebih lazim adalah laki-laki. Dalam sandiwara ini empat orang gadis dipakai untuk menggambarkan 144 prajurit itu). Akhirnya seorang penari bertopeng yang menggambarkan putra raja menari dengan iringan seruling dan membunuh singa itu. Biasanya tidak ada soal kerasukan dalam yang terakhir ini.

Sebagai tambahan, kadang-kadang orang menyaksikan tarian *janggrung*. Ini secara kasar sama dengan *klèdèk*, hanya saja gadis penarinya adalah seorang wadam. Baik *klèdèk* perempuan maupun *klèdèk* wadam biasa dituduh merusak moral penduduk desa dan dibenci oleh kaum perempuan desa karena menyeleweng dengan suami mereka. (*Jaranan* dan *gendruwo*. sebagaimana bisa dilihat dari uraian di atas, juga mempertunjukkan secara eksplisit unsur-unsur homoseksual bersama-sama dengan tema lisan dan sado-masokis).

Rombongan penari keliling—kadang-kadang disebut kelompok *amèn*—hampir semuanya ditonton oleh kalangan *abangan*. *Priyayi* menganggapnya kasar serta cabul; dan rombongan-rombongan itu tidak ada niat sedikit pun untuk mendatangi desa-desa *santri*, dimana mereka mungkin akan diserang oleh orang-orang saleh kalau berani melakukannya. Namun, sekalipun dihubungkan dengan pengemisan, pelacuran dan homoseksualitas seperti itu, mereka (atau justru karena itu) tetap sangat populer di kalangan massa petani dan orang-orang kota kelas rendah. Hampir setiap hari orang melihat rombongan jenis *amèn* mengadakan pertunjukan di pasar, dikerumuni orang banyak dan hampir setiap minggu sebuah rombongan mampir ke rumah kami

di pinggir kota (Mereka tidak muncul secara teratur; kadang-kadang ada lima sampai enam yang datang dalam beberapa hari, kemudian seminggu akan berlalu tanpa satu rombongan pun yang datang).

Semua rombongan ini konon berasal dari luar kota Mojokuto, kebanyakan dari Tulungagung dan Ponorogo. Bentuk kesenian semacam ini katanya paling kuat di situ. (Kota yang belakangan ini dikenal di seluruh Jawa karena kekerasan penduduknya, radikalisme politiknya dan banyaknya homoseksualitas yang konon terjadi di sana). Apakah ini benar atau hanya menunjukkan keengganan orang Mojokuto untuk mengakui bahwa mereka akan tenggelam sampai ke tingkat itu, sulit dikatakan. Jelas beberapa dari *klèdèk* itu, setidaknya, adalah gadis-gadis Mojokuto, tetapi saya tak pernah mendengar tentang *jaranan, gendruwo* atau *janggrung* bermarkas di tempat itu.

Tayuban: Pesta Orang Jawa

Ada lagi sebuah bentuk "kesenian" lain, dimana *klèdèk* memainkan peran utama dan masih cukup populer di Mojokuto. Ini adalah *tayuban,* sebuah kombinasi dari pesta minum-minum dan menari yang biasanya diadakan pada peristiwa upacara peralihan tahap dan sebagainya. Sebuah deskripsi mengenai polanya yang diberikan oleh seorang informan Mojokuto adalah sebagai berikut:

> Biasanya ada seorang *klèdèk* (hampir selalu seorang pelacur), tetapi dalam *tayuban* yang meriah, bisa ada dua atau tiga orang. *Klèdèk* itu menari sejenak pada permulaannya. Ketika *tayuban* itu sendiri hampir dimulai, tuanrumah menunjuk seorang pramugari ("pemimpin") pria. Sekarang, merupakan tugas pramugari untuk menunjuk *klèdèk* mana yang ia ingin ajak menari. Ia harus pandai mengukur kedudukan orang, sebab urutan orang yang ikut serta di dalamnya sangat penting dan tak boleh salah. Dalam pesta perkawinan, pengantin prialah yang pertama-tama dan dalam khitanan, tuanrumah. (Perempuan disisihkan ke belakang dan mereka samasekali tak menyukai *tayuban.* Organisasi-organisasi seperti Perwari, perkumpulan utama perempuan *priyayi,* membenci *tayuban* dan mati-matian menentangnya). Setelah ini, urutan berikutnya harus menurut kedudukan seseorang. Kalau camat berada di sana, jelas ia harus yang pertama, kemudian kepala desa dan seterusnya; pramugari itu harus berhati-hati agar tak menghina siapapun juga. Pramugari berada di depan dan mulai menari, gaya *jogéd,* menawarkan ke arah para tamu, sedang *klèdèk* itu mengikutinya sambil membawa baki di tangannya, berisi selendang

untuk menari. Setiap kali pramugari itu selesai menunjuk tamu yang akan memperoleh giliran, ia pergi duduk kembali. *Klèdèk* lalu berlutut dan mengangkat baki itu ke atas ke hadapan orang yang ditunjuk, yang kemudian memungut selendang itu dan melingkarkannya ke lehernya. Ia kemudian meletakkan beberapa lembar uang di atas baki itu yang lalu diambil oleh pramugari dari perempuan itu untuk dilaruti dalam sebuah mangkuk di meja. Berapa banyak uang yang diletakkan di atas baki itu semata-mata tergantung dari pangkat pemberi dan berapa banyak tuanrumah meletakkan di dalam bakinya kalau ia menyelenggarakan pesta serupa itu. Kalau tuanrumah menyumbang Rp 10 dan keduanya sama pangkatnya, tamu itu akan meletakkan Rp 10 juga; kalau lebih tinggi, lebih banyak sedikit dan seterusnya. *Klèdèk* kemudian menari mundur, ke ujung lain ruangan itu dan tamu itu menari di depannya pada jarak sekitar setengah meter (menghadap kepadanya), mengikutinya, menarikan tipe *jogéd* lelaki. Kini dua orang maju ke depan untuk "menghormati" orang yang lagi menari itu. Biasanya mereka sama pangkatnya atau sedikit lebih rendah dari orang yang sedang menari. Misalnya, kepala desa atau pegawai kantor akan maju ke depan kalau camat yang sedang menari; tetapi terkadang, kalau misalnya camat itu demikian akrabnya dengan kepala desa, ia mungkin akan maju ke depan kepala desa. Salah seorang dari keduanya mengambil dua gelas, yang lain mengambil sebuah gelas serta kendi gin dan mereka mulai menari ke arah yang berlainan, dari meja itu ke arah para tamu.

Dua gelas adalah untuk para pembantu, yang lain untuk tamu utama yang sedang menari. Mereka menari seperti itu sampai mereka saling berpapasan dan bertukar posisi (yakni para pembantu itu membelakangi para tamu dan penari serta *klèdèk* itu membelakangi meja). Kemudian mereka membalik dan bertemu ketika gamelan berhenti.

Pada saat ini, orang yang membawa kendi itu menuangkan minuman ke dalam semua gelas dan ketiga lelaki itu pun minum. Kemudian kedua orang itu memapah tamu utama pada sikunya, lalu mendorongnya ke arah *klèdèk* dan menyuruhnya mencium. (Ternyata ini tidak merupakan keharusan, karena saya tak pernah melihatnya dalam satu *tayuban* pun yang pernah saya saksikan). Para pembantu kemudian mundur, tetapi tamu itu boleh terus menari, tergantung kepada berapa banyak orang yang ada di sana, Kalau ada kedua pembantu lain segera maju ke depan, ia boleh meneruskannya; kalau tidak, pramugari akan menunjuk seorang yang lain. Biasanya pada awalnya, seorang laki-laki hanya diharuskan melakukan hal rutin ini sekali atau dua kali, tetapi menjelang pagi, ketika orang mulai meninggalkan pesta atau jadi mabuk dan pulang, sehingga di tempat itu hanya tinggal beberapa orang lagi, seorang bisa terus melakukannya sampai enam atau tujuh kali. Sementara, malam semakin larut, semua aturan formal cenderung dilupakan dan setiap orang menari semaunya, mencium *klèdèk* itu dan minum gin (barangkali juga melemparkan uang ke piring) dengan bebas dan riang....

Mengingat sifat orang Jawa pada umumnya, yang luarbiasa tenangnya, *tayuban* tampaknya bukan merupakan peristiwa yang biasa.[3] Meskipun pada suatu ketika, ia pernah populer di kalangan *priyayi*, *tayuban* makin lama makin menjadi milik *abangan* yang sudah sangat terpengaruh kota—sopir, pengrajin kecil dan lain-lain yang melihat dalam *tayuban* itu sebuah kombinasi dari kemaksiatan Timur dan Barat yang menarik—dan pasti menarik juga bagi petani *abangan* yang kaya di desa-desa, yang menganggapnya sebagai pencerminan dari kenakalan kota yang menggairahkan. Di Mojokuto, ada beberapa kelompok orang yang suka bermalas-malasan dan membuat gaduh, yang membentuk semacam kelompok penyelenggara *tayuban*, saling mengundang secara bergiliran, kadang-kadang sampai pada titik dimana tarian dihilangkan samasekali dan hadirin hanya duduk berkeliling, minum-minum, sedangkan *klèdèk* menyanyi untuk mereka disertai dengan iringan *gamelan*, sebuah bentuk "kesenian" yang disebut *klenèngan*.

Akan tetapi, kalangan *priyayi* pun ternyata dari waktu ke waktu masih mengadakan *tayuban*. Camat mengadakan *tayuban* pada larut malam ketika menyelenggarakan pesta perkawinan anak gadisnya—dan memperoleh Rp 1.500,00 dalam proses itu. Desa sebelah juga mengadakan tayuban untuk perayaan *bersih desa* dimana hanya *priyayi* kota saja yang diundang, sedangkan untuk rakyat setempat disediakan pertunjukan *wayang* secara terpisah.

Pada umumnya *tayuban*, yang terlalu mahal bagi kalangan *abangan* dan terlalu *kasar* bagi kebanyakan *priyayi*, makin menghilang.

> Suaminya (salah seorang yang aktif mengadakan dan mengunjungi *tayuban*) mengatakan bahwa *tayuban* agak jarang diadakan sekarang. Sebelum perang lebih sering, tetapi sejak masa perang, hal itu sudah merosot menjadi kegiatan mencari untung saja dan sekarang, orang tak lagi begitu menyukainya. Sedikit sekali yang pernah diadakan; lebih sedikit lagi *tayuban* yang menarik kerumunan orang. Ia mengatakan bahwa salahsatu sebab yang membuat orang enggan mendatanginya adalah karena uang harus diberikan di hadapan para tamu dan beberapa orang selalu berusaha memberi banyak agar tamu lainnya malu. Sebelum perang, setiap orang dalam *tayuban* memberikan uang yang sama jumlahnya, katakanlah 50 sen atau satu rupiah, sehingga tak ada yang mendapat malu. Orang pada umumnya lebih menyukai wayang dan semacamnya, karena di sana orang bisa memberikan uang diam-diam dengan salam tempel dan tak seorang pun tahu berapa banyak yang mereka berikan.

Cerita Rakyat

Cerita rakyat Jawa, kisah-kisah yang tidak dimainkan dalam *wayang,* tetapi diceritakan secara lisan di Mojokuto, biasanya disebut *dongeng.*

Termasuk di dalamnya kisah-kisah moral serta legenda di sekitar tempat-tempat keramat; dongeng-dongeng tentang zaman Hindu-Jawa yang menerangkan asal-usul peninggalan-peninggalan tua; dongeng-dongeng serupa yang ada hubungannya dengan kesaktian beberapa benda—keris, tombak, gong dan sebagainya—yang disebut dongeng-dongeng *pusaka*; dan dongeng-dongeng binatang.

Satu contoh dari dongeng *pusaka*, yang jumlahnya ribuan, adalah sebagai berikut:

> Salah seorang wedana yang awal di Mojokuto, Pringgokusumo, adalah seorang yang sangat sakti. Ia memiliki sebuah tombak yang setiap malam menjelma menjadi ular. Nama tombak itu adalah "Kiai Upas". (Upas berarti "pesuruh", "pesuruh kantor"). Ia melingkar di sekitar pohon beringin; dan semua penjaga desa takut kepadanya karena kalau mereka tertidur, ular itu akan mengigitnya. Kemudian orang yang memiliki tombak ini pindah ke Tulungagung. Ketika tiba di sana, ia menimbulkan banjir besar di seluruh kota untuk membersihkan kota itu. Tombak ularnya juga berkeliling di pohon-pohon beringin di sana. Sekarang, setiap tahun dalam bulan Jawa Sura, diadakan berbagai *slametan* untuk tombak itu (yang masih tinggal di Tulungagung) dan orang berdatangan dari tempat-tempat yang jauh. Setiap orang yang memasak untuk *slametan* itu harus bersih—rambut sudah dikeramas, tidak sedang datang bulan dan sebagainya. Banyak dalang datang dan mereka memainkan wayang. Namun, orang yang melihat tombak itu masih tidak sepakat tentang besarnya. Seorang mengatakan panjangnya satu kilometer, seorang lagi mengatakan satu inci. Kalau orang tidur di sebelahnya, ia akan membangunkan orang itu hingga berdiri tegak tanpa terlihat.

Kebanyakan kisah benda *pusaka* panjang-panjang dan berbelit-belit, membuat orang datang dari tempat-tempat yang jauh untuk "menghormati"-nya—seperti gong di Ludoyo (sebuah kota yang berdekatan) yang sebenarnya adalah harimau yang berubah bentuk (dengungan gong itu merupakan raungannya). Gong ini ada di zaman dahulu, ketika orang-orang Ludoyo yang tidak punya lekukan di

atas bibirnya, bisa sekehendaknya menjelma menjadi harimau, lalu memangsa tetangga-tetangganya yang malang.

Tentang dongeng binatang, ada ribuan juga jumlahnya, tetapi yang paling tersohor dan digemari adalah kisah Kancil, binatang yang licik, banyak akal dan sangat pintar walaupun agak amoral. Dia mengimbangi kelemahan jasmaniahnya dengan kecerdasannya.

> Macan mengejar Kancil dan hampir menerkamnya. Ia lari ketakutan ke sebuah tempat di bawah pohon bambu. Angin bertiup di sela-sela bambu itu dan bambu-bambu itu berderit-derit; lalu Kancil berkata kepada Harimau: "Dengar itu? Itu adalah seruling ajaib. Kalau orang bisa meniup seruling itu, ia akan sehat selama-lamanya". Harimau ingin meniup seruling itu, kancil pun lalu berkata bahwa ia akan mengajarkan bagaimana caranya. Katanya, Harimau harus meletakkan lidahnya di antara dua pohon bambu, yang, memang dikerjakannya dan ketika angin bertiup, lidahnya terjepit. Kancil pun melarikan diri.
>
> Pada saat yang lain, Harimau dan Kancil bertemu di bawah sebatang pohon yang bersarang tawon. Harimau marah kepada kancil karena ia telah ditipu. Kancil mengatakan kepadanya bahwa yang tergantung di sana adalah sebuah gong. Kalau ia memukulnya, maka semua binatang di hutan akan takut kepadanya; dan hanya Kancil yang bisa memukulnya. Harimau bersikeras meminta agar ia boleh memukulnya. Kata Kancil, "Asal saya lari dahulu, kemudian kalau kau dengar saya bersiul tiga kali, kau boleh memukulnya". Kancil pun lari, lalu bersiul. Harimau pun memukul sarang itu dan diserang oleh tawon-tawon.

Kisah-kisah semacam itu mungkin diceritakan kepada anak-anak di hampir setiap rumah di Mojokuto. Kancil biasanya dianggap dengan tegas sebagai lambang "orang kecil" dan petani yang berbicara tentang kalangan ningrat sering mengutip pepatah: "Gajah dengan gajah bertarung, kancil mati di tengahnya". Kebanyakan kisah binatang mengandung pesan nilai yang eksplisit, sebagaimana kisah berikut tentang bahayanya menggunakan perantara:

> Seekor anjing dan kucing berebut daging. Mereka kemudian bertemu dengan seekor kera, memintanya membagi daging itu sama besar. Ia setuju, tetapi ia harus menerima upah untuk itu. Lalu, ia membagi daging itu menjadi dua potong dan meletakkannya di atas timbangan; tetapi yang satu ternyata lebih berat dari yang lain. Maka dimakannya sedikit yang lebih berat itu, tetapi ini menyebabkan timbangan yang satu menjadi lebih berat. Ia pun memakan potongan yang kini lebih

berat itu. Demikian seterusnya sampai ia menghabiskan seluruh daging itu samasekali, sehingga baik anjing maupun kucing tidak memperoleh apa-apa samasekali.

Kompleks seni kasar seperti *ludruk, klèdèk, jaranan* dan *dongeng* harus diakui tidak begitu terjalin atau terpadu sebagaimana halnya kompleks seni *alus,* tetapi semua unsurnya turut memberi ekspresi pada etos yang lebih bersahaja, yang sesuai dengan rakyat yang pandangan dunianya menganggap kehalusan budi-bahasa sebagai sebuah ideal yang bagus, tetapi tidak begitu menarik dalam praktik.

Seni Kontemporer

Apa yang saya sebut sebagai "seni nasional" hampir seluruhnya terbatas pada kota-kota dan bagaimanapun juga, ia tidak selalu dianggap sebagai seni oleh rakyat Mojokuto, tetapi hanya sebagai hiburan belaka.

> Kemudian ia melanjutkan pembicaraannya mengenai wayang, mengatakan bahwa wayang adalah kesenian, sedangkan bioskop hanyalah hiburan (kesenengan); dan yang menjadi alasannya adalah bahwa selalu mungkin menonton wayang yang sama berulang kali. Ini disebabkan karena wayang memiliki isi, mempunyai makna di dalam dirinya, sedangkan bioskop tidak (Ia mengakui bahwa dewasa ini dalang pun banyak yang tidak mengetahui arti wayang serta hanya bisa memainkan satu lakon atau sekadarnya saja dan mengerjakannya secara otomatis; tetapi dalang yang baik mengetahui apa artinya wayang). Karena itu, orang bisa berulang kali menonton wayang dan memperoleh semakin banyak darinya, sementara dari bioskop, orang hanya memperoleh apa yang bisa didapatnya dari menonton sekali.

Meskipun ada beberapa keberatan dari kalangan konservatif, bentuk- bentuk kesenian nasional—tidak hanya film, tetapi juga orkes, lagu populer, novel dan sebagainya—terus bertambah populer. Saya menyebutnya kesenian nasional karena beberapa alasan. Kesenian ini tidak hanya terbatas di Jawa; demikian pula tidak ada sesuatu yang khas Jawa di dalamnya jika dibandingkan dengan berbagai wilayah Indonesia lainnya, seperti Sumatera atau Sulawesi. Sepanjang mengenai sastera, ia selalu dalam bahasa nasional atau bahasa Melayu-Indonesia dan tidak dalam bahasa "daerah" Jawa. Ia sebagian ditampilkan dalam

media massa, yang tentu saja tersebar ke seluruh kepulauan—radio, film dan majalah yang beredar secara nasional. Ia dimainkan dan disukai oleh kelompok-kelompok yang sama, kebanyakan pemuda kota, yang selalu berada di barisan depan nasionalisme. Ia merupakan bentuk yang lazim di kota-kota pelabuhan yang besar—Surabaya, Jakarta—dimana bentuk-bentuk kesenian pribumi sudah melemah di tengah-tengah kehancuran kebudayaan pada umumnya; ia sangat digemari oleh kalangan elite politik baru yang memegang kekuasaan di kota-kota itu.

Orkes dan Penyanyi Populer

Dalam hal musik, kompleks kesenian nasional diwakili oleh *orkes*, yang berasal dari kata *orkest*, perkataan Belanda untuk apa yang dalam bahasa Inggris disebut *"orchestra"*, dan lagu-lagu populer. Orkes terdiri atas instrumen petik yang mengikuti tangga nada Barat yang diatonik, bukan tangga nada *gamelan* yang pentatonik: banyo, gitar, biola, bas petik, mandolin dan ukulele. Kadang-kadang ada juga terompet, yang merupakan tambahan pada kesempatan khusus, paling tidak di Mojokuto. Ada tiga orkes semiprofesional seperti itu di Mojokuto, yang satu di antaranya bubar tak lama sesudah berdiri. Mereka bermain musik pada perayaan-perayaan seperti perkawinan dan khitanan dengan upah antara Rp 50,00 sampai Rp 125,00, tergantung pada meriahnya perayaan itu dan apakah ada pemain luar yang didatangkan untuk meningkatkan mutu permainan orkes itu—seperti misalnya pemain terompet atau penyanyi dari luar. Kebanyakan *orkes* beranggotakan lima dan enam orang serta seorang vokalis perempuan. (Beberapa pemain musik, biasanya semuanya, merangkap juga sebagai vokalis lelaki, karena tidak ada anggota yang hanya memainkan instrumen saja). Para anggotanya bukan pemain musik penuh, melainkan penjahit, tukang cukur, pegawai rendahan, polisi dan sebagainya; namun, ini tidak berarti mereka tidak bercita-cita jadi pemain musik profesional.

Barangkali karena kesamaan dalam beberapa hal antara orkes *gambusan* yang dipengaruhi Arab, seperti telah diuraikan di bagian *santri* dan orkes lagu-lagu populer, maka di antara para pemain orkes yang paling aktif terdapat dua atau tiga orang Arab setempat, anak-anak muda yang merupakan inti dari kelompok-kelompok yang bersemangat tinggi. Beberapa pemain adalah *santri* dan ada kecenderungan pada

orkes yang demikian untuk muncul pada perayaan-perayaan upacara peralihan hidup yang diselenggarakan oleh orang *santri* kota yang kaya—seperti para pedagang kaya yang ingin melakukan konsumsi untuk pamer dalam ukuran sedang, tetapi tidak mau menyelenggarakan *wayang*; namun, saya kerapkali melihat mereka pada perayaan-perayaan *abangan* juga. Orkes itu agaknya merupakan karakteristik dari orang-orang yang sudah terpengaruh kota sepenuhnya dan memiliki pendapatan yang relatif tetap di atas tingkat subsisten.

Walaupun para pemain itu serius dan mencoba meningkatkan kemampuan seni mereka dengan sering latihan, tingkat keterampilan mereka sangat rendah dan pada umumnya memang diakui demikian. Sudah merupakan keluhan yang lazim di kalangan anak-anak muda di kota bahwa orkes yang baik tampaknya tidak mungkin berkembang di sebuah tempat yang tak terkemuka seperti Mojokuto dan orkes-orkes yang ada agaknya tak pernah bisa menjadi semakin baik. Karena siaran radio nasional hanya sedikit sekali menyiarkan musik yang bukan lagu-lagu populer setiap harinya (kecuali *wayang wong* pada hari Minggu, yang sangat digemari) dan kebanyakan orang terus-menerus menghidupkan radionya, maka ada standar perbandingan profesional yang tetap untuk mengukur karya-karya kelompok setempat yang secara relatif tidak layak.

Lagu-lagu (atau lebih tepatnya, lagu-lagu populer) yang dimainkan dan dinyanyikan oleh ansambel-ansambel itu terdiri atas berbagai jenis. Beberapa di antaranya dalam bentuk Barat (biasanya Amerika Latin) seperti irama rumba atau samba dan dibuat kalau tidak oleh para penulis lagu Barat yang disesuaikan dengan lirik Indonesia (yang bisa saja merupakan terjemahan dari kata-katanya atau bukan samasekali) oleh komponis Indonesia, Cina atau Malaya. Kadang-kadang lagu-lagu Hawai atau Cina juga dipakai sebagai model; dan terkadang lagu-lagu rakyat Asia Tenggara—*lagu Melayu* dan kepulauan sebelah barat serta keroncong Indonesia Timur—juga digunakan sebagai model yang demikian. Keroncong, yang semula didasarkan atas musik rakyat Eropa Selatan yang dibawa ke Indonesia oleh bangsa Portugis pada abad ke-16—khususnya ke Indonesia Timur: Flores, Timor dan Maluku, dimana pengaruh Iberia paling kuat—mungkin merupakan yang paling populer di antara semuanya; dalam kenyataannya, kebanyakan orang Mojokuto menyebut semua yang populer, apa pun gayanya, sebagai "keroncong". Syair-syair dari kebanyakan lagu ini cenderung sangat sentimental:

Saputangan dari Bandung Selatan

Saputangan sutra putih dihiasi bunga berwarna –
Tanda kasih jaya sakti,
Di selatan Bandung Raya (sebuah kota di Jawa Barat),
Diiringi kata nan merdu mesra.
Terimakasih Dik (istilah yang digunakan untuk memanggil isteri dan secara umum, merupakan istilah untuk menunjukkan rasa sayang),
Janganlah lupa

Airmataku berlinang.
Saputanganmu kusimpan.
Ujung jarimu kucium serta.
Do'a kupanjatkan,
Selamat jalan,
Selamat berjuang,
Bandung Selatan jangan dilupakan.

Sebuah lagu yang tidak begitu sentimental didasarkan atas kepercayaan tradisional (yang beberapa kali saya dengar benar-benar dipercayai di Mojokuto) bahwa sebelum seorang gadis menikah, ia akan mimpi digigit ular. Lagu ini, yang dianggap agak jenaka dan sangat populer pada bagian pertama dari masa tinggal saya di Indonesia, disiarkan secara bertubi-tubi di radio dari pagi hingga malam:

Impian Semalam

Pemudi: *Waktu semalam,* Bung *(di sini merupakan istilah untuk menunjukkan rasa sayang),*
Aku bermimpi
Bertemu ular, Bung,
Besar sekali.
Ular menggigit, Bung,
Jari kakiku.
Setelah menggigit, Bung,
Ular berlalu.
Kupijit-pijit, Bung,
Darah keluar.
Aku menjerit "Aduh!" *(sebuah seruan untuk rasa sakit, kekecewaan, kesedihan dan seterusnya).*
Hingga tersadar.

Apakah itu, *Bung*,
Arti maksudnya
Impian semalam, *Bung*,
Amat seramnya?

Pemuda: Jangan khawatir, *Dik*,
Jangan berduka.
Suratan takdir, *Dik*,
Allah Yang Kuasa.

Impian semalam, *Dik*, Mengusir awan.
Bintang pun terang, *Dik*,
Terang cuaca.

Bunga di taman, *Dik*,
Sedang berkembang,
Tak lama lagi, *aduh*,
Dipetik orang.

Demikian itu, *Dik*,
Arti maksudnya.
Impian semalam, *Dik*,
Mimpi bahagia.

Selain kisah-kisah sentimental, ada juga lagu-lagu jenaka, lagu baru dan lagu-lagu politik. (Salahsatu lagu yang paling populer di Mojokuto adalah lagu yang dimulai dengan "Mari kita pergi/Mari kita pergi/Ke Pemilihan Umum".... Lagu yang lain mengagitasi penyerahan Irian Barat kepada Indonesia dari tangan Belanda, sebuah isu politik yang panas). Setelah dipertimbangkan semuanya, karena tak henti-hentinya disiarkan lewat radio dan demikian menariknya bagi pemuda kota, lagu-lagu ini barangkali merupakan bentuk kesenian Indonesia yang paling meresap dewasa ini, yang tak kurang populernya dari "lagu *hit*" di Amerika.

Kesusasteraan Kontemporer, Drama dan Film

Dalam bidang kesusasteraan, kesenian nasional terdiri atas novel modern (roman), puisi (syair), cerita pendek (kisah) dan sandiwara yang ditulis dalam bahasa Indonesia, pada umumnya oleh orang-orang yang bukan Jawa. Sumatera melahirkan jumlah penulis Indonesia modern yang sangat banyak. Novel dan cerita pendek itu dijual dalam bentuk

buku atau dimuat di majalah-majalah di ibukota kabupaten, yang setelah itu beredar dari teman ke teman. Beberapa majalah nasional mempunyai pelanggan di Mojokuto dan banyak dibaca oleh kalangan pemuda kota. Ada satu toko buku di Mojokuto, tetapi yang dijualnya kebanyakan buku pelajaran dan juga buku-buku tentang Islam, karena pemiliknya seorang *santri*.

Tak banyak usaha mendeskripsikan kesusasteraan ini di sini, kecuali mengatakan bahwa kebanyakan isinya bertalian dengan revolusi—kisah kepahlawanan dalam pertempuran, percintaan yang malang di masa perang dan sebagainya; novel itu sangat berkesadaran sosial, lebih mirip dengan novel-novel proletarian Amerika di tahun 1930-an daripada novel-novel psikologis sekarang; novel itu kebanyakan ditulis dengan gaya romantik yang sangat berlebih-lebihan. Kebanyakan karya sastera ini mengambil latar rimba aspal kota besar Jakarta-Surabaya-Medan, di mana hampir semua penulisnya tinggal serta sebagai tokoh lelaki dan perempuannya, pemuda-pemudi yang mencoba mencari jalan sendiri dalam lingkungan seperti itu atau mencoba mengubah lingkungan itu menurut ukuran ideal yang umumnya diambil dari teori politik Barat.

Karena bahasa Melayu-Indonesia yang merupakan bahasa resmi, diajarkan di semua sekolah dan hampir semua anak-anak kota serta desa masuk sekolah setidaknya selama tiga tahun dan karena pemerintah Indonesia menyatakan bahwa angka buta huruf telah dikurangi sebesar 40% sejak pengakuan kedaulatan, maka karya sastera ini pasti akan semakin penting dalam perjalanan sejarah Indonesia sebagai sebuah negara yang merdeka.

Sandiwara atau bentuk teater modern, yang berkembang dari *stambul* atau "opera Melayu", merupakan sebuah sandiwara yang menyerupai komedi musik Barat lama atau operet jenis Victor Herbert, dimana sejenis alur deklamatoris yang artifisial serta sentimental diselingi dengan nyanyian-nyanyian keroncong dan tarian rakyat, karena alur itu sendiri diambil dari cerita-cerita rakyat yang populer atau sumber-sumber seperti "1001 Satu Malam". Dengan munculnya film-film Asia Tenggara—Indonesia, Malaya, Filipina, bentuk *stambul* bergeser ke medium itu, membiarkan *sandiwara* berkembang ke arah realisme yang lebih besar, hingga kini ia menunjukkan gaya dan pandangan umum yang sama dengan novel, cerita pendek serta puisi—sebuah realisme romantik yang berkesadaran sosial.

Sandiwara kebanyakan menarik bagi kalangan intelektual yang berpendidikan Barat dan menghadapi persaingan ganda dari *ludruk* di satu pihak dan dari film, Barat maupun Timur, di pihak lain. Ia hampir tak pernah muncul di Mojokuto. Hanya satu *sandiwara* yang pernah dipertunjukkan selama saya tinggal di Mojokuto. Seorang pengarang muda Mojokuto menulis sebuah sandiwara yang didasarkan atas kisah saudara perempuannya yang diceraikan oleh suaminya yang bertitel, juga orang Mojokuto dan mendorong cabang organisasi veteran setempat untuk memproduksinya dengan harapan (kemudian ternyata gagal) memperoleh dana bagi organisasi mereka. Saudara perempuannya itu sendiri berperan sebagai perempuan yang diperlakukan tidak adil.

Film Indonesia tidak hanya dibuat di Indonesia, tetapi juga di Kepulauan Filipina dan Malaya. Kebanyakan film itu berpolakan *stambul* dengan bentuknya yang berupa opera ringan, amat kaku dan biasanya didasarkan atas tema legenda atau cerita rakyat. Di antara film-film seperti itu yang agak populer pada masa tinggal saya di Mojokuto adalah yang didasarkan atas dongeng rakyat *Bawang Merah, Bawang Putih*, yang mengisahkan masalah ibu tiri dan sebuah film lain yang dibuat di Kepulauan Filipina, berdasarkan kisah Siegfried dan keduanya digarap dalam bentuk *stambul*. Namun ada juga beberapa gelintir film realistis tentang periode revolusi di Yogyakarta (yang merupakan ibukota Republik pada masa perang). Sebuah film, yang ditulis oleh novelis Indonesia yang terkenal, memasukkan untuk pertama kalinya sebuah adegan berciuman ke dalam film Indonesia dan itu menimbulkan reaksi keras dari berbagai kelompok, hingga akhirnya adegan itu disensor.

Sikap itu serupa dengan sikap yang telah saya uraikan tentang dansa. Sebagaimana seorang Jawa mengutarakannya, "Saya tidak berkeberatan menyaksikan adegan berciuman dan percintaan dalam sebuah film Amerika, tetapi dalam film Indonesia, itu membuat saya terkejut sekali". (Adegan seperti itu sebenarnya kurang lebih merupakan lambang film-film Amerika—dan untuk sebagian juga merupakan lambang Amerika—dalam alam pikiran publik Mojokuto. Jalan di dalam kota yang penuh dengan pelacuran kadang-kadang dijuluki juga "Jalan Hollywood"). Ternyata jarak kejiwaan antara film Indonesia dengan seorang Jawa jauh lebih dekat daripada jarak antara film Amerika dengan dia dan karenanya, pemuasan khayalan dari desakan-desakan hati yang terlarang dapat diadakan dengan aman. Dalam banyak hal,

film Amerika jauh lebih disukai daripada film Indonesia—biasanya dengan dalih bahwa tekniknya lebih unggul—dan merupakan salahsatu peristiwa terbesar sepanjang tahun ketika gedung bioskop setempat (milik Cina) mempertunjukkan film Cecil B. De Mille, *Samson and Delilah,* di kota.

Banyak orang, khususnya lelaki dan perempuan yang masih muda, nonton film beberapa kali dalam seminggu; dan saya terus-menerus ditanyai orang, apakah saya mengenal Montgomery Clift atau apa pendidikan Doris Day sebelum menjadi bintang film. Bagi kebanyakan orang Mojokuto, film menegaskan konteks sosial dari mana saya datang ke dalam kehidupan mereka. Untuk meyakinkan mereka bahwa kebanyakan film Amerika hampir sama realistisnya dengan *wayang* dalam kehidupan sehari-hari orang Jawa, nyaris tidak mungkin. Selain menampilkan gambar tentang kehidupan Amerika, film pun memberi sebuah ideal baru pada mereka yang tertarik oleh "kemajuan". Memang benar, orang Indonesia sering mencemoohkan film dan aspek-aspek seni populer Amerika lainnya—seperti buku-buku komik dan lagu-lagu populer—sebagai murah, kasar serta materialistis dan menyatakan bahwa mereka ingin menggabungkan keterampilan material Barat dengan kualitas spiritual Timur yang unggul; namun, orang Indonesia berada dalam posisi yang ganjil, yakni melancarkan sebuah usaha sosial untuk mengejar utopia yang tidak harus mereka impikan sendiri, tetapi dapat dilihat dimainkan untuk mereka setiap malam di gedung bioskop.

Seni Kontemporer dan Munculnya "Kultur Pemuda"

Kompleks kesenian-nasional mencerminkan, untuk sebagian besar, nilai-nilai inteligensia dari "kultur pemuda" yang baru muncul di Indonesia, sekelompok muda-mudi yang terpelajar, terpengaruh kota, tak pernah tenteram dan tercengkeram oleh ketidakpuasan yang mendalam terhadap adat tradisional serta oleh sikap yang sangat mendua terhadap Barat, yang mereka lihat sebagai sumber penghinaan dan "keterbelakangan" mereka serta sebagai pemilik jenis kehidupan yang mereka inginkan untuk diri mereka sendiri (tentu saja dengan dikurangi gangster, ciuman dan materialisme). Mereka memiliki komitmen yang tinggi untuk mengubah masyarakat ke arah impian-impian yang mereka pinjam, tetapi tak tahu bagaimana harus melakukannya.

Sangat sensitif, mudah frustrasi dan begitu idealistis, kelompok ini dalam banyak hal merupakan unsur paling vital dalam masyarakat Indonesia kontemporer—terlebih di pusat-pusat metropolitan yang besar daripada di sebuah kota seperti Mojokuto. Mungkin mereka juga merupakan unsur yang paling sulit diramalkan. Mereka merupakan harapan dan keputusasaan Republik ini; harapan karena idealisme mereka merupakan daya pendorong maupun kesadaran moralnya; keputusasaan karena posisi psikologis mereka yang terbuka di barisan terdepan perubahan sosial bisa membelokkan mereka dengan cepat ke arah primitivisme yang keras dari gerakan pemuda yang belakangan di Eropa, yang kebutuhan batinnya untuk perubahan sosial efektif lebih besar daripada perubahan nyata yang bisa dibuat oleh generasi yang lebih tua untuk mereka.

Catatan:

[1] Misalnya, istilah *ketoprak* tampaknya digunakan untuk sandiwara yang mempunyai latarbelakang kerajaan Persia atau Hindu-Jawa; *ludruk* untuk yang berlatarbelakang kontemporer; dan *wayang wong* untuk yang berlatarbelakang Mahabharata-Ramayana.

[2] "Memang kasar, saya akui", kata seorang perempuan membela dirinya ketika saya tanya mengapa ia nonton *ludruk*, "tetapi ia sangat mendidik dan baik untuk membangun negara". Ia menyarankan agar Departemen Penerangan bisa menggunakan *ludruk* untuk menyampaikan siaran politiknya kepada massa yang tak berpendidikan, yang merasa bosan dan bingung oleh pertemuan propaganda yang biasa.

[3] Kecuali dalam *tayuban*, saya tak pernah melihat seorang Jawa mabuk. Hanya sedikit sekali persentase penduduk yang pernah minum minuman yang lebih keras dari anggur buah-buahan, sebagian karena mereka tak mampu membeli, sebagian lagi karena mereka sangat benci kepada perasaan "kacau" dan "bingung" yang ditimbulkannya.

BAB 20

Mistisisme

Pembahasan kita tentang para *priyayi* berlangsung dari manusia lahir ke manusia batin. Setelah membahas etiket, bahasa dan kesenian mereka, kita berpaling sekarang kepada mistisisme, aspek religius yang khas dari kehidupan mereka.

Mistisisme dilakukan baik secara perorangan maupun dalam sekte di Mojokuto. Sekte-sekte itu merupakan kelompok-kelompok keagamaan sukarela yang kecil, biasanya mempunyai hubungan yang longgar—betul-betul sangat longgar—dengan cabang-cabang sekte yang sama di kota-kota lain dan dengan pimpinan pusat di salahsatu kota besar, biasanya di kota-kota bekas kerajaan. Mereka bertemu seminggu sekali, dalam banyak hal secara bergiliran dari rumah anggota yang satu ke rumah anggota yang lain, untuk berdiskusi dan bermeditasi. Dalam teori, orang bisa bermeditasi dan mempelajari kehidupan batinnya secara sendirian ataupun bersama-sama orang lain. Namun, melakukannya dalam kelompok dianggap lebih utama, karena meditasi individual terlalu banyak memberi kesan mengasingkan diri dari kehidupan sehari-hari seperti pertapa, yang tidak disenangi oleh kebanyakan orang. Karenanya, lebih mudah untuk melaksanakan kegiatan semacam itu secara teratur dan tak terganggu kalau orang menjadi anggota sebuah kelompok daripada mencoba melakukannya sendiri di rumah. Dalam sekte, orang yang lebih maju juga dapat membantu atau melatih mereka yang belum maju. Sekalipun demikian, beberapa orang, khususnya beberapa *priyayi* yang tertinggi dan merasa bahwa sekte-sekte itu tidak cukup *alus* bagi mereka, melakukan meditasi dan belajar sendiri atau secara informal, dengan satu atau dua orang teman karib.

Ada lima sekte yang penting di Mojokuto: Budi Setia (hampir tak mungkin diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, tetapi secara kasar berarti "Setia Dalam Pencarian Rasional Untuk Pemahaman"), Kawruh Beja

("Pengetahuan Tentang Keberuntungan"), Sumarah ("Menyerah Kepada Kehendak Tuhan"), Ilmu Sejati dan Kawruh Kasunyatan ("Ilmu Tentang Realitas Tertinggi"). Hanya tiga pertama, yang anggotanya terutama dari kalangan *priyayi,* sedangkan yang keempat dan kelima mempunyai banyak anggota campuran dari kalangan *abangan*; namun, yang terakhir ini pun didasarkan atas ajaran guru-guru *priyayi* tinggi di pusat-pusat keraton dan mengikuti jejak sekte-sekte yang lebih tinggi mutunya. Walaupun sekte-sekte itu terlepas satu sama lain dan mengajarkan doktrin-doktrin yang agak berbeda (kadang-kadang saling merahasiakan), pada dasarnya, mereka sama saja dalam hal mistisisme filosofisnya dan dengan demikian, membentuk saluran keluar struktural yang saling berhubungan bagi kepercayaan serta praktik keagamaan *priyayi.*

Intinya, mistisisme di Jawa adalah metafisika terapan, serangkaian aturan praktis untuk memperkaya kehidupan batin manusia yang didasarkan pada analisis intelektual atau pengalaman. Walaupun setiap orang serta sekte mempunyai posisi yang agak berbeda dan menarik kesimpulan yang agak berbeda dari analisis yang sama, tak satu pun yang mempersoalkan premis-premis dasar dari analisis itu. Misalnya, sebagaimana dalam tradisi dualistik Barat dari Descartes sampai Kant, pengandaian metafisika dasarnya tetap sama. Apa yang berbeda dan ini sangat kurang di Jawa dibandingkan dengan dalam tradisi Barat, adalah cara dimana pengandaian-pengandaian itu disusun dan dijelaskan untuk menerangkan pengalaman nyata. Karenanya, patutlah memeriksa dulu isi metafisika mistik Jawa sebelum meneliti lebih dalam mengenai pelembagaannya, bentuk-bentuk sosial yang diambilnya, di Mojokuto.

Dalam rangka memberikan sebuah kerangka untuk melihat dan mengatur bahan yang harus saya sajikan, yang tanpa kerangka itu, bahan ini akan terlihat agak ruwet serta membingungkan, pertama-tama saya ingin mengemukakan rumusan ringkas saya sendiri tentang sistem ini dan kemudian mencoba menunjukkan bagaimana postulat-postulat saya muncul dalam rumusan para informan saya. Bahwasanya semua itu tidak lebih dari postulat yang telah saya rumuskan atau itu merupakan penjelasan tentang pikiran *priyayi* yang paling memuaskan yang bisa dibangun, saya tidak ingin memperdebatkannya. Yang berikut adalah sekadar garis besar pernyataan dari beberapa pengertian yang lebih penting mengenai bagaimana dunia itu "sebenarnya", yang saya pikir sama-sama dipercaya oleh kebanyakan kalangan mistik Mojokuto.

Teori Mistisisme

Saya akan memaparkan ikhtisar saya dalam bentuk delapan postulat sebagai berikut:

1. Dalam kehidupan sehari-hari manusia, perasaan tentang "baik" dan "buruk", "kebahagiaan" dan "ketidakbahagiaan" saling bergantung secara inheren serta tak bisa dipisahkan. Tak seorang pun bisa berbahagia sepanjang waktu atau tidak bahagia sepanjang waktu, tetapi terus-menerus berada di antara dua keadaan ini dari hari ke hari, dari jam ke jam, menit ke menit. Variasi ini sama untuk semua perasaan—cinta, benci, takut dan sebagainya. Selanjutnya, tujuan hidup bukanlah untuk memaksimalkan perasaan yang positif dan meminimalkan yang negatif , yakni "pengejaran kebahagiaan" yang pada hakikatnya tidak mungkin, sebab maksimalisasi sebuah perasaan juga mengandung maksimalisasi perasaan yang sebaliknya. Maka yang menjadi tujuan adalah meminimalkan semua nafsu sedapat mungkin, membungkam semua itu untuk mengerti "perasaan" yang lebih benar, yang terletak di baliknya. Yang menjadi tujuan adalah *tentrem ing manah*, "kedamaian (ketenangan, ketenteraman) di dalam hati (tempat kedudukan emosi)".
2. "Di bawah" atau "di balik" perasaan manusiawi yang kasar, ada makna perasaan dasar yang murni, rasa, yang pada saat bersamaan merupakan diri sejati seorang individu (*aku*) dan manifestasi Tuhan (*Gusti*, *Allah*) dalam diri individu itu. Kebenaran keagamaan yang dasar untuk seorang mistikus *priyayi* terletak dalam persamaan: rasa = aku = Gusti.
3. Tujuan manusia adalah untuk "tahu" atau "merasakan" rasa tertinggi ini dalam dirinya. Prestasi demikian membawa kekuatan spiritual, sebuah kekuatan yang bisa digunakan untuk maksud baik maupun buruk dalam soal-soal duniawi. Hanya ada sedikit perhatian terhadap ganjaran di luar dunia ini; sepanjang hal semacam itu mungkin, ini merupakan mistisisme yang bersifat "duniawi".
4. Untuk memperoleh "pengetahuan" tentang rasa tertinggi ini, orang harus memiliki kemurnian kehendak, harus memusatkan kehidupan batin sepenuhnya untuk mencapai tujuan tunggal ini, mengintensifkan dan memusatkan semua sumber-sumber

spiritualnya pada satu titik kecil—seperti kalau orang memusatkan sinar matahari melalui kaca pembesar untuk menghasilkan panas maksimum pada satu titik. Alat utama untuk memperoleh kemurnian kehendak dan pemusatan daya upaya seperti ini adalah: *pertama*, penumpulan kehidupan instingtif seseorang, mengangkat diri di atas kebutuhan fisiologis sehari-hari; dan *kedua*, disiplin dalam penarikan diri dari minat duniawi untuk jangka waktu lama atau sebentar dan pemusatan terhadap hal-hal yang dalam. Yang paling penting di antara disiplin instingtif adalah puasa, bergadang dan abstensi seksual. Penarikan diri sementara dari minat kepada dunia lahir disebut semadi, atau dalam bentuknya yang paling intensif yang tak pernah dipraktikkan sekarang, tapa, yang terdiri atas duduk lurus berdiam diri secara mutlak dan mengosongkan kehidupan dalam kita dari semua isi duniawi sejauh mungkin.

5. Selain disiplin spiritual dan meditasi, studi empiris terhadap kehidupan emosional, sebuah psikologi metafisik, juga memunculkan pengertian serta pengalaman mengenai rasa. Studi semacam itu merupakan analisis fenomenologis atas pengalaman dan dianggap sebagai "teori" yang terkait dengan praktik berpuasa serta kewajiban lainnya. Satu rangkaian variasi dari beberapa sekte mistik—setidaknya di Mojokuto—tampaknya terletak di sepanjang kontinum ini: sesuai dengan titikberat yang mereka berikan terhadap pengendalian naluri serta meditasi di satu pihak dan refleksi serta analisis di pihak lain; tetapi tak satu pun mengabaikan salahsatu dari keduanya, karena keduanya mendukung dan memperkuat satu sama lain.
6. Karena orang berbeda-beda dalam kesanggupannya melaksanakan disiplin spiritual itu (dan sekarang ini, tak seorang pun memiliki kemampuan sebaik orang-orang di zaman dulu)—untuk waktu yang lama, mereka mampu berpuasa, tidak tidur dan bermeditasi—dan berbeda-beda pula dalam kesanggupannya melakukan analisis sistematik tentang pengalaman dalam (atau memahami sebuah analisis yang sudah dilakukan seorang guru terkenal), maka mungkinlah untuk meletakkan orang pada tingkatan yang berbeda-beda menurut kesanggupan dan prestasi spiritualnya, sebuah penggolongan yang menimbulkan sistem guru-murid, dimana seorang guru yang maju mengajar kepada murid yang kurang maju, sedangkan ia sendiri merupakan murid dari guru yang lebih maju lagi.

7. Pada tingkat pengalaman dan eksistensi tertinggi, semua orang adalah satu dan sama. Tidak ada individualitas, karena rasa, aku dan Gusti adalah "objek abadi" yang sama dalam semua orang. Walaupun pada tingkatan pengalaman sehari-hari, individu-individu dan bangsa-bangsa dapat dikatakan memiliki kedirian yang berbeda dan perasaan yang berbeda pula (sekalipun bahkan di sini ada sebuah unsur bersama yang penting), mereka pada dasarnya sama. Kombinasi pengertian ini dengan ide mengenai hirarki yang didasarkan atas prestasi rohaniah menimbulkan sebuah etika yang menganjurkan keterlibatan yang terus meningkat dalam merasakan perasaan orang lain, dimulai dari keluarga sendiri, lalu para tetangga, desa, distrik dan negara sampai ke seluruh dunia (hanya beberapa orang suci saja—Gandhi, Isa, Muhammad—yang dianggap telah mencapai simpati universal seperti itu) dan sebuah pandangan organik feodal tentang organisasi sosial, dimana individu serta kelompok mempunyai tempat di masyarakat sesuai dengan anggapan tentang kesanggupan rohaniah mereka.
8. Karena tujuan semua manusia seharusnya adalah mengalami rasa, maka sistem religi, kepercayaan dan praktik-praktiknya hanyalah alat untuk mencapai tujuan itu dan hanya baik sepanjang semua itu bisa membawa ke sana. Ini menimbulkan pandangan yang relativistik terhadap sistem-sistem seperti itu, dimana beberapa sistem dianggap memang baik untuk beberapa orang dan yang lain baik bagi orang-orang lain serta semuanya memiliki beberapa kebaikan untuk seseorang. Dengan demikian, toleransi mutlak itu diperintahkan, meskipun tidak selalu dipraktikkan dengan sempurna.

1. Hubungan Internal Antara Duka dan Bahagia

Dalam bagian *abangan*, saya pernah mengutip seorang muda yang isterinya baru saja meninggal dan menekankan perlunya menjaga perasaan agar jangan bergejolak serta menghindari buaian perasaan yang tak menentu. Ia mengatakan, cara melakukannya adalah dengan menyadari bahwa setiap orang memiliki masa bahagia dan masa duka. Dalam membicarakan *priyayi*, saya juga telah mengutip penyair Mojokuto mengenai hal yang sama. Tema ini muncul terus dalam berbagai wawancara dengan anggota berbagai sekte.

Saya mengatakan, ilmu ini (yang telah dipelajarinya dari para guru dan buku-buku) juga mengajarkan bahwa orang tak bisa bahagia sepanjang masa—selalu saja ada kedukaan. "Misalnya", katanya, "ketika kita baru saja kawin, merasa bahwa segala sesuatu akan menyenangkan dan kita tak akan merasa susah lagi. Akan tetapi, kita *toh* merasa susah juga. Seseorang membangun pabrik dan mengatakan kepada dirinya sendiri, 'kini aku bahagia, aku telah memperoleh apa yang aku inginkan'. Akan tetapi, orang lain yang miskin, mendirikan pabrik kecil dan orang tadi mulai khawatir kalau pabrik kecil itu berkembang pesat kemudian menyaingi pabriknya, sehingga ia merasa sedih lagi. Ilmu saya mengajarkan bagaimana menghindari perasaan serupa itu—jangan iri hati, cemburu atau tamak".

Terkadang tampak bahwa apa yang paling ditakuti *priyayi* adalah perasaan yang kuat, karena hal ini mengandung frustrasi yang parah dan membawa kemungkinan lepasnya agresi yang dikekang dengan hati-hati atau awal dari depresi yang intensif. *Gela* yang berarti "kecewa" dan *kaget* yang berarti terkejut, adalah dua perasaan yang paling sering dinyatakan harus dihindari, karena yang *pertama* menimbulkan rasa susah, sedangkan yang *kedua* menimbulkan kekacauan. Pada kenyatannya, keduanya adalah bentuk lain dari hal yang sama, *gela* itu normal, artinya bukan sepenuhnya tidak terduga, frustasi, sedangkan *kaget* itu mendadak, frustasi yang tak terduga-duga. Orang bisa menyusun hipotesis tentang urutan psikologis yang khas seperti begini: (1) Agresi tak boleh diutarakan secara langsung; (2) Karenanya, sebagian merepresinya, sebagian lagi menjadikannya topeng kepura-puraan dalam berbagai bentuk etiket; (3) Frustrasi yang parah, baik dalam bentuk *gela* maupun *kaget,* yang menempatkan individu dalam dilema yang sulit antara menyatakan perasaan agresifnya yang tiba-tiba meledak, yang reaksinya cenderung timbul dalam situasi *kaget* yang lebih hebat[1] atau membelokkan luapan kebencian itu ke dalam untuk melawan dirinya sendiri yang akan menghasilkan depresi, lebih lazim terjadi dalam situasi *gela* dan di kalangan *priyayi*, yang pertahanannya berupa pelemahan-rangsangan atau pengaturan-rangsangan terhadap kejutan biasanya lebih baik.[2] (4) Untuk menghindari dilema ini, seseorang mencoba menenangkan seluruh perasaannya dan menempatkan dirinya di luar kekecewaan serta kejutan itu.

Apakah rangkaian tahap yang harus diakui spekulatif ini, memang nyata dan khas atau tidak—dan saya kira ada beberapa bukti bahwa memang demikian—yang pasti ialah bahwa usaha aliran mistik pertama-

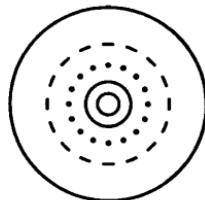
tama adalah untuk memenangkan fluktuasi perasaan dalam kehidupan sehari-hari serta mencapai keadaan "damai di hati", sebuah teori yang disusun (atau didukung) dengan perincian yang eksplisit oleh mereka yang lebih berpengalaman – misalnya seperti dinyatakan oleh seorang guru Kawruh Beja di Mojokuto:

> "Apakah hakikat perasaan dalam hidup?" tanyanya secara retorik. "Sejak lahir sampai mati hanyalah kebahagiaan, kesusahan, kebahagiaan, kesusahan, berganti-ganti tanpa henti. Naik dan turun, bahagia dan tak bahagia – kita tak bisa hanya dalam satu keadaan selama-lamanya. Kalau ada orang bertanya, mengapa hidup ini hanya terdiri atas bahagia dan susah, maka jawabannya adalah kebahagiaan timbul karena keinginan-keinginan kita tercapai dan kekecewaan terjadi karena keinginan-keinginan itu tak terpenuhi; setiap hari, selalu saja ada keinginan yang terpenuhi serta yang tidak. Kita tak bisa menghindarinya. Saya bertanya, "Bisakah kita menghindari diri dari menginginkan sesuatu?" Jawabnya, "Tidak, tidak sepenuhnya. Kehendak adalah bagian yang tak terpisahkan dari hidup dan meniadakannya samasekali sama saja dengan meniadakan hidup. Orang sering melupakan keharusan dasar bagi kebahagiaan dan kesusahan untuk terhubung di dalam. Kalau mereka bahagia sejenak, mereka mengira akan terus-menerus bahagia; dan kalau mereka susah sebentar, mereka putusasa". Saya bertanya kepadanya, apakah hal ini jelek. Ia mengatakan, "Ya, sebenarnya itu bukan kejahatan, tetapi itu berarti bahwa orang tidak mengerti. Lebih baik kalau mereka mengerti. Misalnya, Anda kehilangan Rp 100 dan sangat tidak senang, Anda merasa sedih di sepanjang jalan, lalu saya datang dan Anda merasa senang bertemu saya. Kita bercakap sebentar. Anda senang bercakap dengan saya karena sudah beberapa lama tak berjumpa; kemudian kita berpisah dan Anda merasa susah lagi, memikirkan Rp 100 yang hilang itu". Ia mengatakan bahwa seringkali orang tidak mengingat kebahagiaan kecil di tengah kesusahan dan karenanya, tidak memperoleh gambaran yang benar tentang hidup.... Dalam banyak hal, perasaan selalu tak menentu – pada suatu saat orang senang, kemudian susah; keduanya saling berhubungan, masing-masing merupakan implikasi yang diperlukan dari yang lain. Ini adalah perbedaan antara *beja* ("keberuntungan", "perasaan, sensasi serta pengalaman tentang keberuntungan") dan lawannya, *cilaka* ("sial"). *Beja* berarti bahwa orang memiliki ketertiban dan kedamaian di dalam—bukan kesenangan, bukan kesusahan – sekadar tenang. *Cilaka* berarti bahwa orang memiliki perasaan yang tidak menyenangkan, perasaan yang kacau dan kasar, apakah itu senang atau susah. Jadi, *beja* lebih baik dari kesenangan karena ia tidak mengandung implikasi berupa kesusahan. *Beja* adalah sebuah rasa, tetapi lebih tinggi dari rasa sehari-hari dan berbeda hakikat. Sebagai contoh perbedaan dua hal ini, ia mengatakan,

"Andaikan kita kehilangan sesuatu. Orang yang tak mengerti 'ilmu', yang tidak memperoleh petunjuk, akan marah-marah, kecewa dan umumnya jadi sedih serta susah di dalam hati. Namun orang yang tahu akan tetap tenang." Saya bertanya bagaimana hal ini mungkin kalau orang kehilangan sesuatu yang sangat penting, katakanlah, sebuah pusaka yang sudah lama berada dalam keluarga. Jawabannya, "Kita hanya perlu berkata, 'Ya, itu sudah hilang'; atau kita merenung dan mengatakan, 'Benda semacam itu bisa hilang; itu tidak abadi. Pada saatnya ia akan rusak juga, mengapa mesti bersusah hati tentangnya?' Misalkan, Anda memecahkan cangkir saya. Karena itu mahal, maka saya mulai merasa marah, tetapi saya dianjurkan oleh ilmu saya untuk tetap tenang dan itulah yang saya lakukan. Susah untuk percaya bahwa hal itu mungkin dilakukan, sebelum kita sendiri melakukannya." Akan tetapi, ia menambahkan bahwa ia sendiri pun tidak selalu bisa melakukannya.

2. Persamaan Religius yang Mendasar

Kalau emosi bisa ditenangkan—lewat berbagai sarana yang kini akan kita bahas—maka "di belakang" atau "di bawah" atau "di dalam" emosi itu, seseorang bisa berhadapan dengan realitas tertinggi, yakni refleksi Tuhan dalam diri; sebuah proses yang oleh penyair kita dibandingkan dengan pecahnya buah kelapa:

Ada perumpamaan lain yang berlaku:
Kalau, misalnya, kita mau membuat minyak kelapa—
Batok kelapa itu bisa disamakan dengan bentuk luar disiplin keagamaan,
Dagingnya yang putih
Bisa disamakan dengan bentuk dalam disiplin keagamaan,
Sedangkan minyaknya adalah kebenaran.
Jadi perbuatan
Membelah buah kelapa
Adalah cara untuk dapat memerah
Minyak yang terdapat di dalamnya.

Biasanya bagian pusat dari kehidupan batin seseorang, tempat Tuhan berada dalam individu, disebut "hati" (*manah*). Kadang-kadang ini diidentifikasi dengan sebuah organ tertentu, misalnya hati atau jantung itu sendiri. (Beberapa orang yang lebih percaya pada takhayul tidak akan menyebut perkataan "jantung" sebagai organ karena di situlah Tuhan berada dalam individu dan berbuat begitu dapat menyebabkan

kemarahan-Nya serta akan membawa sial). Namun, pada umumnya ia hanya dianggap sebagai inti individu manusia, pusat yang dalam dari eksistensinya. Dengan demikian, "hati" dalam pengertian ini merupakan semacam lokasi rohaniah, tempat di kedalaman individu dimana dirinya yang sejati maupun rasa tertinggi, yakni Tuhan, dapat ditemui

Seorang anggota sekte (pekerjaannya pemilik toko) membuat gambar berikut tentang situasi itu menurut pandangannya:

Ini, katanya, merupakan gambar manusia, yang paling luar, garis yang tebal, menggambarkan manusia sebagai benda, sebagai tubuh jasmani. Orang, pertama-tama adalah benda, persis seperti benda-benda lainnya: batu, kursi, meja, bola, lampu. Sebagaimana benda-benda itu, ia pun bisa dihancurkan. Kalau orang menghancurkan bola lampu, maka benda itu akan hancur selama-lamanya, demikian pula kalau orang merusak manusia, ia pun akan rusak juga. Ini sama bagi setiap orang dan orang yang mengerti hal ini tidak akan menyakiti orang lain atau mencelakakan orang lain. Garis yang kedua, yang terputus-putus, menggambarkan lima indra: penglihatan, pendengaran, penciuman, pengecap dan peraba. Pada saat ini, dalam tiap *katekismus* ini, informan itu mencubit seseorang dan bertanya apa itu sakit dan bila orang itu mengiakan, ia mencubit dirinya sendiri dan mengatakan bahwa memang sakit, yang menunjukkan bahwa orang memiliki sensasi yang sama, rasa—sebuah alasan lain lagi mengapa orang tak boleh menyakiti orang lain. Garis yang berupa titik-titik menggambarkan kehendak yang sadar, keinginan yang disadari. ("Saya ingin minum air ini" sebagai contoh yang diberikan untuk pemikiran reflektif, sebuah maksud yang sadar). Lingkaran dalam yang bergaris tebal menggambarkan sumber keinginan seperti itu, asal-usul keinginan-keinginan yang tak disadari. Keinginan katanya, bermula, tanpa disadari di lingkaran dalam, lalu berjalan keluar dan di situ ia terasa.

Akan tetapi, kita harus mempertimbangkan keinginan dan maksud demikian serta yang menjadi pertanyaan adalah apa yang mempertimbangkan itu?

"*Kula* ("Saya", kata Jawa tinggi untuk aku)", jawab saya. Ia tertawa dan mengatakan, "Di manakah *kula?* Itulah yang digambarkan oleh lingkaran terakhir yang bergaris tebal, inti dari diri (*self*). Tetap dan tidak berubah, ia selalu baik dan itulah yang menimbang serta mengarahkan kehendak kita, atau harusnya demikian. Ia tidak bisa salah". Ia kemudian melanjutkan dengan pembahasan tentang perbedaan antara objek yang bisa diamati dan yang dikonseptualisasikan. "Berapakah 4 x 4? Ada 16. Kalau kita mengatakan 15, kita salah. Bagaimana kita tahu? Karena diri kita yang lebih dalam. Namun kalau kita melihat, katakanlah sebuah korek api, apakah yang melihat itu? Mata kita; tutuplah mata dan kita tak akan melihatnya; atau sebuah suara, kita mendengarnya dengan telinga; kalau kita tuli, kita tak bisa mendengarnya. Akan tetapi, 4x4 adalah 16 di dalam; kita tak perlu melihat atau mendengarnya. Juga perbedaan lain antara objek yang bisa diamati dan objek yang bisa dimengerti adalah bahwa kalau kita merusak objek yang bisa diamati, senantiasa masih ada bekasnya. Bakarlah korek dan kita akan memiliki bekas korek yang terbakar; orang mati ada mayatnya, tetapi sesudah kita berhenti memikirkan 4x4= 16, tidak ada lagi yang tertinggal, tak berbekas. Beberapa orang menjauhkan diri dari dirinya yang sejati, *aku*nya dan dalam hal demikian, kepintaran mereka hanya membantu mereka melakukan kejahatan saja. (Ia memberi contoh ahli atom).... Pada keadaan apa pun, diri sendiri, aku, lingkaran bergaris tebal dalam gambar itu adalah bagian dari diri yang paling baik. Ia tidak tua atau muda, laki-laki atau perempuan; dan ia tidak fanatik sebagaimana orang-orang Islam. Juga sulit untuk sampai ke sana. Kita harus semadi, bermeditasi"....

Memisahkan diri yang sejati dari diri yang palsu, *rasa* yang tertinggi dari perasaan sehari-hari, yang abadi dalam manusia dari yang batin pada umumnya, pada dirinya merupakan tugas yang sulit. Anggota-anggota Budi Setia memerlukan tiga kali berkumpul secara berturut-turut untuk membahas perasaan mana yang bisa dianggap sebagai berasal dari *swara ing asepi*—"suara dalam hening." Yang menjadi masalah tampaknya adalah apakah pertanda seperti perasaan bahwa seorang akan mengalami kecelakaan mobil atau bahwa anak-anaknya di Jakarta jatuh sakit bisa dianggap berasal dari *swara ing asepi*, yang oleh setiap orang disepakati bukan merupakan suara perasaan dan hanya bisa diperoleh dengan meditasi. Lalu, apakah suara hati selalu datang dari sumber tertinggi ini atau sekadar dari batin pada umumnya, karena yang kemudian ini dibuktikan oleh fakta bahwa kesadaran sementara orang dalam kenyataannya membawa sesat.

Akhirnya diputuskan bahwa ada tiga hal yang mudah membuat bingung: (1) *swara ing asepi*, yang diketahui hanya dari meditasi, yang merupakan "suara" Tuhan dalam individu, manifestasi Tuhan di kedalaman kehidupan batin seseorang dan karenanya merupakan "barometernya" yang tak mungkin salah; (2) "firasat" dan "prediksi emosional" tentang kecelakaan atau keberuntungan, yang bisa datang sewaktu-waktu, dengan atau tanpa meditasi, bahkan kadang-kadang dalam mimpi dan (3) suara hati nurani, yang sedikit banyak konstan tetapi identik dengan "suara" Tuhan, *swara ing asepi,* hanya terdapat pada orang yang benar-benar *alus,* orang yang telah berhubungan dengan diri sejatinya lewat meditasi.

Jenis analisis fenomenologi seperti ini adalah sebuah analisis yang melihat ke dalam, sekalipun demikian, ia merupakan percobaan empiris untuk memisahkan yang kebetulan dan yang permanen, yang manusiawi serta yang suci, dalam batin. Sebuah analisis yang sangat kompleks, diberikan oleh guru Kawruh Beja:

> "Jiwa (*'soul'* merupakan terjemahan yang kurang tepat walaupun saya tak bisa menemukan istilah yang lebih baik dari itu. Sebagaimana dijelaskan oleh analisis ini, kata 'jiwa' tidak sama seperti kata *'soul'* dalam bahasa Inggris karena lebih menyerupai diri yang dirasa, lebih mendekati *'me'* daripada *'I'*) adalah sebuah benda, sebuah objek, tetapi tidak terlihat. Walaupun kita merasakannya, ia memiliki rasa. Nama Anda adalah Cliff dan (sambil menutup matanya) Anda merasakan (rasa) Cliff. Ini disebut merasakan nama Anda." Saya katakan saya tidak paham hal ini. Lalu ia berkata, "Andaikan Anda datang ke sini pada waktu gelap. Tak seorang pun bisa melihat dalam gelap itu dan Anda berkata 'Boleh Saya masuk?' 'Siapa itu?' Jawab Saya 'Saya (*me*)', jawab Anda pula. 'Saya (*me*) siapa?,' tanya Saya lagi. 'Saya (*me*), Cliff', kata Anda lagi. Jadi Anda merasakan 'Cliff'; ini adalah jiwa Anda. Sekarang, sesuatu yang merasakan Cliff, yang merasakan 'Cliff' yang dirasakan adalah aku, *'I'*. Aku bukanlah 'Cliff' yang dirasakan—itu jiwa. Akan tetapi, aku yang dirasakan adalah perasaan yang merasakan 'Cliff' yang dirasakan. Perasaanlah yang tahu. Bukannya jiwa yang tahu, jiwa adalah sesuatu yang diketahui, akulah yang mengetahui. Aku adalah sesuatu yang abadi, ia tak pernah bisa dihancurkan. Beberapa mengatakan bahwa itu adalah Tuhan sehingga Tuhan sekaligus ada di langit dan dalam individu. Namun *Beja*, yang hanya berhubungan dengan apa yang bisa diketahui, tidak mengambil posisi apa pun dan hanya mengatakan bahwa aku adalah suatu yang kekal". (Namun, dalam wawancara yang kemudian, guru itu mengatakan bahwa ia dan setiap orang lain menganggap bahwa aku serta Tuhan

> adalah sama dan bahwa yang terdahulu adalah yang kemudian yang mengejawantah dalam individu. Alasannya untuk tidak mengajarkan hal itu adalah bahwa hal itu hanya akan membingungkan orang, khususnya pada masa permulaan dan kebingungan semacam itu sangat merusak serta mengecewakan. Karenanya, lebih baik kalau berpegang pada hal-hal yang sederhana, yang bisa dimengerti).

Dalam Ilmu Sejati, identifikasi 'aku' dalam manusia dengan Tuhan bahkan lebih bersifat langsung, karena sekte mistik semirahasia ini (kadang-kadang disebut Islam Sejati, yang membuat marah kalangan *santri*) mempolakan dirinya pada bentuk Islam dan untuk menggantikan syahadat Islam ("Saya bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan-Nya") digunakan syahadat lain, "Saya percaya bahwa Tuhan berada di dalam diri saya sendiri dan nafas saya adalah utusan-Nya (Nabi-Nya)." Seluruh syahadatnya agak panjang serta berliku-liku, dengan makna tambahan yang tersembunyi dan "rahasia" untuk tiap-tiap kata yang utama; dan serangkaian disiplin seperti-yoga yang terkait dengan aturan pernafasan serta ditetapkan berdasarkan itu. Sebagaimana dijelaskan oleh seorang anggota lainnya:

> Ilmu Sejati didasarkan atas pengertian terhadap Tuhan dan hidup. Ia mengatakan bahwa Tuhan berada dalam tubuh kita sendiri yang tidak berarti bahwa individu itu sendiri adalah Tuhan, tetapi bahwa orang harus melihat ke dalam dirinya sendiri untuk menemukan dan memahami Tuhan. Selanjutnya, Tuhan tecermin dalam nafas kita, bukan berarti Dialah nafas itu, tetapi Dialah yang menciptakan pernafasan itu—yakni kita terus-menerus merasakan pernafasan kita, kemudian kita mengembalikan itu kepada yang memungkinkan pernafasan berlangsung dan jawabannya adalah Tuhan, yang berada dalam diri kita.

Jadi, dalam Ilmu Sejati orang bermeditasi sambil mengatur nafasnya (selalu merupakan bagian dari meditasi karena meditasi mencakup pengaturan yang keras atas proses fisik serta psikologis seseorang) dan mendengar dalam pernafasannya sendiri, kata-kata mistik yang merupakan inti rahasia "ilmu" itu, *u* (tarik nafas), *rip* (hembuskan nafas), *urip* yang berarti "hidup". Berulang kali seseorang bernafas dengan keteraturan yang sempurna dan merasakan makna tertinggi, *u, rip, u, rip....* Disiplin serupa dalam Ilmu Kasunyatan menuju ke perkataan yang berbeda, tetapi yang secara kasar sama maksudnya: *hu* (tarik nafas), Allah (hembuskan nafas), *hu Allah, hu Allah....* Jadi diri

sejati, perasaan dalam yang tertinggi serta Tuhan adalah satu dan sama, sebuah ide yang oleh *santri* modern, setidaknya, dianggap bertentangan secara diametral dengan prinsip dasar mereka sendiri.

Saya menceritakan kepadanya (seorang anggota Muhammadiyah) dengan hati-hati bahwa saya pernah mengikuti pertemuan Budi Setia, ia mengatakan bahwa ini adalah kelompok orang yang menganggap Tuhan dan manusia adalah satu, berlawanan dengan Islam yang mengajarkan bahwa Tuhan adalah Tuhan, manusia adalah manusia dan bahwa Gusti adalah Gusti serta hamba adalah hamba. Saya bertanya, "Akan tetapi, bukankah orang-orang ini Islam juga?" Ia menjawab, "Mereka mengatakan demikian, tetapi tidak melaksanakannya. Mereka tidak mengikuti Al Qur'an dan dalam kenyataannya, tidak punya kitab suci samasekali, tetapi hanya mengikuti gagasan mereka sendiri. Ada banyak orang seperti itu di Indonesia, yang menyebut dirinya muslim, tetapi sebenarnya "Ilmu Jawa".

3. Pencarian Pencerahan yang Tertinggi dan Mistisisme "Dunia-Ini"

Pengetahuan tentang *rasa* tertinggi adalah tujuan usaha mistik dan seharusnya juga merupakan tujuan keagamaan semua orang. Sering tindakan memahami ini dianggap memiliki dua tahap utama: *neng,* secara harfiah berarti "hening", "diam", yang menunjuk kepada penenangan emosi dan *ning*—"kejernihan pengetahuan yang mendalam", gerak hati yang mengikuti keheningan serta bisa merupakan pengalaman yang sangat emosional, sekalipun biasanya ia dilukiskan sebagai "tanpa isi samasekali, batin yang samasekali kosong".

Sujoko (anggota Budi Setia, berbicara pada salahsatu pertemuan mingguan mereka) kemudian mengatakan bahwa ia tidak merasa pasti tentang semua ini. Kebanyakan orang tidak bisa benar-benar merasakan dirinya yang sejati, hanya sekali-sekali saja. Kebanyakan orang merasakan dirinya yang individual, palsu dan mementingkan diri sendiri. Namun, kadang-kadang dalam waktu yang berlalu atau meditasi, orang merasakan dirinya yang sejati dan merasakan mengalirnya kekuatan, *"Aduh!"*, serunya dengan bergairah pada titik ini. (*Aduh* merupakan kata seru untuk perasaan yang dalam atau rasa sakit). Ia melukiskan sejumlah situasi yang tidak seluruhnya jelas bagi saya, menunjukkan perbedaan antara diri yang palsu dan diri yang sejati; dia menggambarkan penemuan diri yang sejati sebagai pengalaman emosi yang luarbiasa.

Sebagaimana bisa diduga, baik dari penekanan pada mengalirnya emosi dan kekuatan dalam pengalaman mistik serta dari mistisisme di tempat lain, pengalaman itu sering digambarkan dengan istilah-istilah seksual, misalnya saja, dalam tiga bait berturut-turut berikut dari sajak panjang yang saya kutip:

> Siang dan malam tidak berhenti sembahyang,
> Maka hasil dari usaha kerasmu itu adalah pengalaman mistik.
> Dengan kata lain, cahaya Tuhan akan ditampakkan padamu,
> Itu akan terasa di hatimu.
> Artinya, hati itu satu dengan jiwa,
> Penghalang batin yang aneh itu.
> Dan kamu akan melihatnya,
> Terbuka dan jelas.
> Benar-benar, hasil yang demikian itu
> Tak bisa dibandingkan dengan apa pun.
> Semuanya ini terjadi hanya karena bèrkah Tuhan, Dan itu tidak bisa diterangkan
> Secara jelas dan sederhana.
> Kalau kamu ingin mengetahuinya
> Kamu harus mengenalnya dengan mengalaminya
> Dan kemudian, kamu akan benar-benar mengetahuinya.
> Ibarat kata pepatah: seorang jejaka dan perawan tidak akan benar-benar mengerti nikmatnya seks kalau belum mengalaminya.
>
> Sesudah kamu benar-benar melaksanakan
> Persetubuhan, baru kamu benar-benar mengerti.
> Dan kamu pun tak ingin berbicara tentangnya,
> Memperbincangkan pengalaman seksualmu dengan orang lain.
> Begitulah halnya dengan pengalaman mistik;
> Mereka yang telah mampu berhubungan langsung dengan Tuhan
> Secara mistik melihat kekuasaan adikodrati ini.
> Anakku: ingat ini!

Bait ini menggabungkan beberapa tema sekaligus. *Pertama*, mereka menegaskan hakikat empiris dari mistisisme Jawa: panggilan terakhirnya selalu pengalaman (emosional) yang membawa maknanya sendiri. Tuhan, bentuk pemujaan dan pandangan tentang hakikat manusia, selalu diabsahkan atas dasar ini—tak pernah atas dasar logika atau rasionalitas yang esensial (sebagaimana dalam Kekristenan Thomistik), tidak atas dasar iman murni (sebagaimana dalam Islam dan Kekristenan

Tertullian), tak pernah pula menurut konsekuensi sosialnya (karena ini bisa jadi baik atau buruk—walaupun mistikus Jawa banyak menaruh perhatian terhadap konsekuensi sosial dari kepercayaan mereka), selalu atas dasar kualitas pengalaman yang mengesahkan dirinya sendiri dan empiris, tak jadi soal berapa jauh ia mungkin menunjuk ke luar dirinya pada dasar-dasar yang non-empiris.

Metafora seksual adalah wajar dalam konteks ini, khususnya karena banyak orang Jawa, terutama orang-orang *alus,* menganggap hampir tidak sopan untuk berbicara mengenai perasaannya yang riil dengan orang lain. (Sujoko, informan di atas, adalah satu-satunya orang yang pernah saya dengar melukiskan pengalaman mistiknya dengan gamblang. Orang lain akan samar-samar atau merasa tak senang untuk membicarakannya).

> Dulunya ia (guru sekolah menengah atas) mengatakan bahwa menurut pikirannya, kelas satu (sekolah menengah atas) merupakan yang terbaik untuk tes psikologi, karena anak-anak pada usia itu masih agak terbuka secara emosional. Orang Jawa sangat tertutup secara emosional, katanya dan tak pernah menghendaki orang lain mengetahui apa yang sebenarnya mereka rasakan, apa yang berada dalam hati mereka. Walaupun pada kelas dua dan tiga, keadaan ini mulai terbentuk, anak-anak kelas satu agak ekspresif. Ketika saya tanya dia, mengapa mereka tidak ingin orang lain mengetahui apa yang mereka rasakan, ia mengatakan tidak tahu; mereka sekadar merasa malu melakukan hal itu.... Seorang informan lain mengatakan bahwa seseorang kadang-kadang bisa mengetahui keinginan dan perasaan dalam orang lain dari mukanya, dari bagaimana ia terlihat. Kebanyakan orang Jawa, katanya, ingin menyembunyikan hal ini. Mereka tidak ingin memperlihatkan apa yang mereka inginkan di dalam hati dan karenanya, mereka menopengi mukanya, membuatnya kaku hingga perasaan serta keinginan dalamnya tak tampak oleh orang lain.

Bagaimanapun juga, pengalaman mistik memberikan akses kepada kekuatan yang bisa digunakan di dunia ini. Kadang-kadang penggunaan itu semimagis, seperti pengobatan, meramalkan masa depan atau memperoleh kekayaan.[3] Anak-anak semadi sebelum menghadapi ujian sekolah agar lulus dengan angka tinggi; gadis-gadis yang menginginkan suami kadang-kadang berpuasa dan bermeditasi untuk mereka; bahkan beberapa politisi konon bermeditasi untuk mendapatkan jabatan yang lebih tinggi. Pada periode pemberontakan Islam sayap kanan di

Aceh, Sumatera, ketika kebanyakan orang Mojokuto mengira bahwa "zaman edan" revolusi akan tiba kembali, Budi Setia (yang membuka tiap pertemuan dengan laporan tentang berita-berita nasional dan internasional mingguan oleh salah seorang anggotanya) bermeditasi agar negara selamat, stabil serta damai.

> Harjo kemudian mengatakan bahwa Budi Setia hanya memerhatikan kehidupan batin serta memohon ketenteraman dan kedamaian kepada Tuhan. Yang penting adalah kemajuan dalam hal-hal rohaniah. Ia mengatakan, ia pernah membaca koran bahwa banyak kelompok seperti Budi Setia bermunculan di dalam negeri; jumlah mereka meningkat di mana-mana. Wasisto kemudian mengatakan bahwa ia juga mencatat munculnya kelompok-kelompok "kebatinan" baru. Ia mengatakan bahwa menurut pendapatnya, penyebabnya adalah keadaan di Indonesia yang tidak bertambah aman, tetapi sebaliknya; dan bahwa semua kekecewaan itu menimbulkan percobaan-percobaan untuk menenangkannya lewat kelompok-kelompok seperti Budi Setia. Ia mengatakan bahwa kita harus memohon kepada Tuhan agar semua bencana ini segera berhenti dan *kedua*, agar tak ada musibah yang terjadi di wilayah ini. Harjo mengatakan bahwa yang harus diusahakan adalah menimbulkan ketenteraman dan kedamaian di dunia ini. Wiryo mengatakan bahwa meditasi adalah hal yang terpenting dalam hal ini: hati seseorang haruslah damai.... Damai tergantung kepada keadaan batin masing-masing orang; damai di dunia mengikuti hal ini, tetapi damai yang pertama adalah di dalam diri. Namun, itu bukan untuk diri sendiri saja. Orang harus melaksanakan kewajibannya dalam hidup dan ketika melakukan hal itu dengan kedamaian di dalam, ia ikut menyebarkan damai secara sosial. Ada juga mereka yang berpendapat bahwa damai tak dapat dicapai di dunia ini, bagi mereka ini salah.... Kehidupan modern kekurangan kedamaian—sedemikian rupa sehingga banyak orang berpendapat bahwa seseorang tak lagi dapat menemukan kedamaian di dunia ini, sebab sekarang, orang tak bisa berhenti—sebentar di sini, sebentar di sana—tetapi selalu berlari-lari. Namun, tak seorang pun bisa mempengaruhi kemajuan kita menuju perdamaian sejati, kecuali diri kita sendiri. Kalau orang Jawa ikut serta dalam kesibukan modern yang gila ini, mereka akan kehilangan jalan lama yang telah dirintis oleh nenekmoyang mereka dalam mencapai kedamaian. Yang menjadi soal sebenarnya adalah bagaimana orang bisa hidup dengan damai di dunia ini....

Surga dan neraka adalah di sini dan sekarang dalam seseorang, kata beberapa anggota sekte kepada saya; dan salahsatu kritik mereka

yang pedas kepada umat Islam adalah bahwa yang kemudian ini menekankan kepada akhirat, yang bagi mereka tampaknya bodoh. Walaupun beberapa orang tertentu percaya kepada teori reinkarnasi, dimana seseorang menjelma kembali ke tingkat yang lebih tinggi atau lebih rendah menurut kualitas moral tingkahlaku mereka selagi hidup, hanya sedikit perhatian untuk meloloskan diri samasekali dari proses itu sebagaimana halnya di India; dan Nirwana, sebagai keadaan bahagia yang abadi tidak begitu berarti bagi kebanyakan orang. Seringkali teori reinkarnasi itu digunakan terutama untuk menunjang sistem kepangkatan serta teori organis tentang masyarakat sebagaimana ia digunakan di India, sekalipun secara sedikit lebih sambil lalu dan hanya di lingkaran *priyayi* yang lebih intelek. Individu dan kelompok dianggap berada pada tingkat yang sesuai dengan kemampuan spiritual mereka, sebagaimana anak duduk di kelas mereka di sekolah. ("Jiwa yang ringan, jiwa mereka yang 'tahu', tentu saja naik ke atas", kata seorang informan *priyayi*, yang menganggap dirinya sendiri termasuk dalam golongan yang tahu. "Jiwa yang gelap dan berat, jiwa mereka yang tidak tahu, tentu saja tenggelam"). Pendeknya praktik mistik dianggap sebagai sarana bukan untuk melarikan diri dari kehidupan, melainkan justru untuk menghadapinya.[4]

> Teranglah bahwa jantung "ilmu" itu adalah reinterpretasi atas lima rukun Islam. Mereka menafsirkan rukun yang lima ini begitu berbeda dengan makna Islam yang digunakan oleh orang-orang santri. Ia (guru kelompok Ilmu Sejati) mengatakan bahwa Islam santri adalah untuk masa depan, untuk akhirat, tetapi Ilmu Sejati adalah untuk masa kini dan di sini, untuk menjamin kebahagiaan dalam kehidupan ini. Kalau tidak ada surga sekarang, tidak ada juga surga di kemudian hari, katanya. Ia mengatakan bahwa ilmu mengajarkan orang bagaimana mengenal Tuhan. Ia mengatakan bahwa ajaran ini rahasia. Orang harus jadi murid dulu untuk diperbolehkan mendengarnya. Kalau seseorang melakukan itu dan mereka mengatakan kepadanya bahwa ini adalah tempat dimana Tuhan berada, seseorang akan berkata, "Oh ya, saya tahu; itu demikian jelas". Ia juga mengatakan, mereka mengajarkan bahwa sumber kesulitan orang terletak dalam dirinya sendiri dan mengajar orang untuk mengakui, menghadapi dan bertindak dengan ini serta memanunggalkan diri dalam menemukan kedamaian....

Kekuatan yang diperoleh dari pengalaman mistik bisa dipakai untuk kebaikan maupun kejahatan. Di samping memberikan kemampuan

mengobati pada seseorang, ia juga memberikan kemampuan membuat sakit orang lain, pengambilan jarak yang diperoleh dari meditasi dapat membuat seseorang lebih efisien sebagai pelaku kejahatan maupun sebagai "pembela masyarakat", (seorang anggota Budi Setia menyatakan dalam sebuah pertemuan, masyarakat Indonesia pada umumnya begitu tidak stabil karena bukan saja orang baik, tetapi juga bandit-bandit makin terlatih secara rohaniah; dengan demikian, alih-alih menjadi semakin tertib, situasi justru semakin kurang aman). Anggota-anggota satu sekte, sekalipun menaruh toleransi karena kesamaan profesi, biasanya menuduh pengikut sekte lain lebih berminat kepada usaha memperkaya diri atau memperoleh kekuasaan politik daripada menggunakan kekuatan mistik mereka untuk kebaikan masyarakat.

Dualisme ini berlangsung lewat keseluruhan filosofi mistik. Kalau orang bermeditasi di sisi selatan sebuah gunung yang jaraknya dekat, orang akan mendapat kekuatan untuk berbuat baik; kalau bermeditasi di sisi utara, ia akan mendapat kekuatan untuk melakukan kejahatan. Orang tidak suka mengakui bahwa mereka banyak berpuasa atau terlalu banyak bersemadi karena takut orang lain akan mengira dia mau berbuat kejahatan. Kadang-kadang bertambahnya kemampuan untuk melakukan kejahatan dianggap tidak timbul dari pengalaman mistik yang benar, tetapi dari pengalaman yang sesat, dimana individu itu sebenarnya 'jauh sekali' dari dirinya yang benar dan baik walaupun ia mengira dekat kepadanya; yang lebih lazim, orang begitu saja menerima kenyataan bahwa disiplin rohaniah membawa kepada pengetahuan yang mendalam tentang diri sendiri, yang pada gilirannya membawa kepada kekuatan yang kemudian bisa digunakan untuk berbagai maksud. Lebih jauh lagi, kekuasaan itu sendiri seringkali dipandang secara ambivalen, sebab mungkin saja seseorang karena memilikinya terlalu banyak, terus naik ke kepala dan karena ia gagal membangun konstitusi rohaniahnya selangkah demi selangkah, ia dikuasai oleh kekuatan yang diperolehnya.

> Kami berbicara sedikit mengenai "Ilmu Jawa" yang menurut dia (seorang guru sekolah yang masih muda) berbeda dari Islam. Ia mengatakan bahwa itu merupakan "kekuatan dalam kehidupan batin" dan bahwa ada orang-orang yang berilmu serta dapat membunuh orang lain. Ia mengatakan bahwa kekuatan ini, sebagaimana juga kesaktian dalam mengobati, diperoleh melalui puasa; dan kenapa batin orang menjadi kuat akibat berpuasa adalah karena ketika orang berpuasa, ia menjadi sangat lapar dan selalu memikirkan Tuhan sehingga Tuhan

menganugerahkannya kesaktian. Orang yang tidak kuat melakukan hal ini sering menjadi gila karena ilmu itu terlalu berat baginya dan mereka berpikir terlalu banyak tentang hal-hal demikian; urat-urat darah halus di kepala mereka putus sehingga mereka menjadi gila. Kadang-kadang mereka jadi gila karena mereka memiliki ilmu, sementara ilmu itu melarang mereka melakukan sesuatu—misalnya memukul orang atau berbohong kepada seseorang, tetapi mereka tak bisa menahan diri dan menghantam seseorang sehingga mereka menjadi gila karena telah melanggar aturan. Orang harus kuat kalau mau memiliki Ilmu Jawa.

Karena "kekuatan" rohaniah ada hubungannya dengan status sosial, maka orang-orang kelas bawah dianjurkan agar tidak mencoba-coba hal itu. Orang harus melakukannya dengan hati-hati sekali. (Salah seorang pemimpin Sumarah terkena sawan ketika sedang melakukan meditasi bersama dan diperlukan dua atau tiga orang untuk menahannya. Pingsannya dia diinterpretasikan sebagai akibat dari usahanya yang kelewatan dalam latihan mistik). Praktik mistik yang tanpa kendali dengan mudah bisa menghancurkan individu secara total.

Ia (seorang informan lain) mengatakan bahwa amuk (penyakit jiwa yang sementara, tetapi beringas, dimana seseorang menyerang dan membunuh orang-orang di sekelilingnya) tidaklah disebabkan oleh iri hati atau kemelaratan, sebagaimana kegilaan pada umumnya, tetapi karena "ilmu", karena agama. Orang berpikir keras tentang agama, tetapi tidak bisa memecahkan persoalannya. Ia cemas memikirkan di mana Tuhan; apakah di bawah tanah, di langit, seperti apa tampaknya, apakah ia merah, hitam, besar atau kecil, bagaimana ia memerintahkan orang melakukan sesuatu? Orang yang bodoh, yang tak punya agama, tidak mengalami amuk.

4. Disiplin Mistik

Untuk mencapai keadaan mistik, orang harus *ngèsti*. *Ngèsti* berarti menyatukan semua kekuatan individu dan mengarahkannya langsung kepada satu tujuan tunggal, memusatkan kemampuan psikologis dan fisiknya ke arah satu tujuan tertentu. Ia merupakan semacam penggalian mental yang intensif, pencarian pemahaman yang didukung oleh kehendak yang tak tertahankan dan penggabungan berbagai kekuatan dalam individu ke dalam satu keseluruhan yang sederhana. Semua indra, emosi, bahkan sebisa mungkin seluruh proses fisik tubuh—semuanya dibawa ke

dalam satu kesatuan serta dipusatkan kepada tujuan tunggal.[5]

> Ia (seorang priyayi tinggi pengikut sebuah sekte yang tidak ada cabangnya di Mojokuto pada waktu itu dan karenanya, belajar sendiri) mengatakan bahwa menurut "ilmu" yang dianutnya, ada empat bagian dalam individu: tubuh, kehendak, jiwa dan perasaan, yang terakhir meliputi juga indra serta emosi. Semuanya ini harus disatukan, dipadukan jadi satu, dalam sebuah usaha yang disebut *ngèsti*. *Ngèsti* berarti memusatkan keempat bagian ini, termasuk lima indra dan menutup kesembilan liang tubuh (dua telinga, dua mata dan lubang hidung, mulut, dubur serta lubang kencing) dan benar-benar berkonsentrasi sedemikian rupa hingga orang tak merasakan apa-apa lagi. Ia mengatakan bahwa pertama-tama yang harus ditata serta disatukan adalah tubuh, kemudian kehendak, lalu jiwa, dengan mana ia maksudkan kehidupan emosi di dalam dan akhirnya orang akan mencapai rasa.... Orang harus *ngèsti* tiap malam agar ia merasa tenteram dan damai.

Alasan mengapa orang harus *ngèsti* tiap malam—atau setidaknya berselingan secara teratur—adalah karena ia merupakan keterampilan yang harus dilatih. Orang Jawa sering membandingkannya dengan olahraga. Orang harus berlatih dan memainkannya berkali-kali untuk jadi mahir. Kalau orang berhenti melakukannya barang sebentar, ia akan menjadi kaku dan harus berlatih lagi untuk menguasai keterampilan lamanya. Demikianlah, seorang guru mengatakan bahwa di masa mudanya, ia adalah seorang penyembuh yang baik dengan cara meditasi, tetapi berhenti melakukannya pada zaman Jepang dan kehilangan keahliannya serta tak pernah berhasil menjadi sebaik dulu lagi. Begitu pula, sebagaimana halnya olahraga, ada banyak unsur kemampuan alamiah di dalamnya. Pertemuan sekte pada kenyataannya biasa disebut *latihan*; dan pengendalian nafas, konsentrasi indra, pengosongan pikiran, semuanya dilatih paling tidak untuk sebagian acara pertemuan. Dalam salahsatu sekte, Kawruh Kasunyatan, orang menatap lampu yang dinyalakan untuk jangka waktu lama agar bisa *ngèsti*; di sekte lain, orang melihat pada satu titik, berdiri dan melihat ke lantai di depan mereka, atau sekadar menutup mata serta menarik ke dalam diri.

Seringkali *ngèsti* itu disebut dengan istilah yang sedikit berbeda seperti *nuwun*, yang berarti meminta atau memohon sesuatu. Artinya, di sini orang harus memohon kepada Tuhan agar dianugerahi pengetahuan yang mendalam dengan pemusatan energi yang sedemikian rupa, memohon dengan intensitas pikiran tunggal yang sedemikian rupa,

hingga orang akan sampai kepada-Nya meskipun ada unsur-unsur perasaan dan sensasi duniawi yang menolaknya, yang mengaburkan Dia dari pandangannya atau dia dari pandangan-Nya. Rumusan ini didasarkan atas gagasan ganda bahwa cara memperoleh segala sesuatu dari orang (yang berkedudukan lebih tinggi) adalah dengan memohon kepadanya dan kalau seseorang begitu menginginkan sesuatu, maka orang kepada mana ia memohon tidak mungkin menolak. Dia akan merasa begitu iba hati untuk menolak permohonannya; tetapi kalau ia benar-benar menolak, itu hanya mungkin karena seseorang tidak mengajukan masalahnya dengan cukup intensif. Dalam kehidupan sehari-hari, hal ini menciptakan situasi dimana orang yang lebih rendah derajatnya memperoleh segala sesuatu dari mereka yang lebih tinggi melalui permohonan seperti itu dan mereka yang lebih tinggi melindungi diri agar tidak terlalu gampang dieksploitasi lewat formalitas sistem etiket serta rasa "malu" dari mereka yang lebih rendah derajatnya dalam meminta kepada orang yang lebih tinggi. Dalam hubungannya dengan Tuhan, pola ini paling umum terjadi dalam situasi dimana orang menginginkan anugerah material tertentu—misalnya pada upacara memohon kepada *Mbah* Buda seperti tersebut di atas, yang dibandingkan dengan "merengek meminta sesuatu" seperti kelakuan anak kepada orangtuanya. Namun, bahkan dalam pencarian mistik yang murni, orang sering mendengar rumusan bahwa apa yang harus dilakukan adalah sangat menginginkan mengetahui Tuhan, bersikeras dalam memohon kepada-Nya, hingga Dia karena kasih sayang-Nya yang tak terbatas, akan menampakkan diri-Nya.

Apakah *ngèsti,* pemusatan kekuatan seseorang kepada satu tujuan, disebut sebagai penggalian yang intensif atau permohonan,[6] ia banyak difasilitasi oleh disiplin instingtual dan sebenarnya tak akan begitu berhasil tanpa itu. Di antara disiplin instingtual ini, yang paling penting adalah puasa dan berjaga di malam hari; karena salahsatu yang paling luas tersebar dalam kebudayaan adalah bahwa tapa dalam soal makanan serta istirahat akan menghasilkan kekuatan dan intensitas spiritual.

> Di malam hari, saya menemui Samijan, tukang kayu, di warung kopi.... Kami berbicara tentang makan dan ia mengatakan bahwa kebanyakan orang Jawa hanya makan sebuah pepaya sehari, tetapi tetap hidup juga; banyak yang hanya membutuhkan makanan sedikit saja dan beberapa orang hanya tidur selama empat atau lima jam. (Ini kebetulan tidak seluruhnya merupakan pola yang ideal. Tak pernah habis keheranan saya

> mengetahui betapa sedikitnya orang Jawa tidur dan betapa nyenyaknya kalau mereka tidur). Ia mengatakan, orang Jawa percaya bahwa kalau orang tidak banyak makan dan tidur, tetapi memusatkan perhatian kepada Tuhan serta bekerja keras, maka orang bisa jadi kaya. Dalam kenyataannya, orang bisa memperoleh apa pun dengan cara berpuasa—tetapi orang tidak bisa hanya berpuasa, bermeditasi dan kemudian tidur. Orang harus keluar dan bekerja untuk mendapatkan apa yang diinginkannya. Ia mengatakan bahwa ini disebabkan karena puasa membuat kekuatan pikiran lebih besar sehingga orang bisa memperoleh apa-apa dengan jalan ini. Ketika saya bertanya kepadanya mengapa orang yang berpuasa dengan cara demikian tidak juga menjadi kaya, ia mengatakan bahwa itu dikarenakan mereka belum memiliki kemauan tunggal. Katanya, orang harus memiliki satu cita-cita saja; berpuasa, bermeditasi kepada Tuhan dan bekerja—serta melakukan semua ini untuk satu tujuan, jadi kaya, tetapi seringkali manusia tidak hanya memiliki satu tujuan; ia menginginkan hal yang lain juga. Misalnya, seseorang akan berpuasa supaya kaya, tetapi di dalam hati, ia juga ingin tampan. Inilah yang menyebabkan dia tidak berhasil.

Ini adalah perumusan seorang *abangan*, bukan seorang *priyayi*. Kepercayaan tentang hubungan antara mengurangi insting dan kekuatan spiritual—dengan pengecualian parsial di kalangan *santri* yang berpendapat bahwa tujuan berpuasa adalah untuk merasakan bagaimana rasanya lapar seperti orang miskin, untuk menunjukkan ketakwaan orang kepada Tuhan dan untuk membuat orang tabah terhadap cobaan hidup yang mana pun—adalah hampir universal. Ketika diminta untuk melengkapi kalimat "Orang yang tidak makan banyak...", sekitar 150 murid sekolah menengah atas swasta yang dimiliki *priyayi* di kota itu (sebagai tambahan dari jawaban, yang menurut pendapat saya, lebih "bisa diduga" seperti "...ia akan jadi kurus", "...ia akan sakit", "...ia akan kekurangan vitamin B") mengisi jawaban seperti ini:

> ...itu baik sekali.
> ...adalah orang yang disiplin agamanya sangat kuat. ...kesehatannya akan baik.
> ...disiplin dalam agama.
> ...adalah orang yang akan jadi ahli meditasi.
> ...akan jadi pintar.
> ...biasanya akan mampu terjaga semalam suntuk.
> ...akan memiliki pikiran yang jernih.

...akan melakukan perbuatan-perbuatan yang baik. .
...akan cepat kaya.
...itu disebut disiplin keagamaan agar bisa mencapai cita-citanya.
...pasti jadi pintar.
...menyenangkan.
...ya, ia akan kuat.

Orang mungkin tidak akan mendapatkan jawaban demikian dalam sejuta tes di Amerika Serikat.

Sama halnya dengan jawaban terhadap pertanyaan sebaliknya, "seorang yang makan terlalu banyak...", sebagai tambahan dari jawaban seperti "...ia akan jadi gemuk" atau "...ia akan jatuh sakit", kami memperoleh jawaban-jawaban seperti ini:

...tidak akan lancar berpikir.
...akan jadi bodoh.
...akan tak mampu berpikir
...perbuatannya akan tidak baik
...akan tidak pintar.
...pikirannya akan terbalut, ia tak akan mampu berpikir.
...pasti bodoh.

Banyak orang Jawa, *abangan* dan *priyayi*, masih berpuasa pada hari Senin dan Kamis dari fajar hingga petang. Berjaga semalam suntuk, khususnya pada hari-hari libur atau pada kesempatan yang khusus, akan membuat orang awet muda serta berumur panjang. Umumnya praktik Islam yang paling lazim dita'ati oleh mereka yang non-*santri* adalah puasa, karena, sebagaimana dikatakan oleh seseorang *priyayi*, "meskipun bersifat Islam, itu adalah sebuah latihan yang baik sekali, baik untuk tubuh maupun jiwa". Seorang tua mengeluh tentang makin lemahnya generasi muda dalam hal-hal demikian:

Ia terus membicarakan ahli-ahli puasa dan orang yang bermeditasi lama. Katanya, ini adalah jalan untuk bisa menjadi pintar: orang bisa mengetahui apa pun juga dengan jalan ini. Ia memberitahu dua orang anak yang berada di sana (berumur sekitar delapan dan 10 tahun) bahwa mereka harus berpuasa pada hari Senin dan Kamis; bahwa itu harus dilakukan pada dua hari itu. Ia berkata bahwa berpuasa adalah jalan yang riil menuju kekuatan, satu-satunya jalan yang menuju pengetahuan yang nyata; bahwa kalau orang berpuasa dan Tuhan menerimanya—yang tidak selalu—Dia akan bertanya, "Apa keinginanmu?" dan orang akan

memperoleh apa yang diinginkannya. Ia berkata dengan sedih bahwa kini tak ada lagi orang yang berpuasa sebagaimana lazimnya orang dahulu kala. Misalnya, anak-anak selalu makan sesuatu, selalu menggigit makanan kecil. Ia memperingatkan, ketika orang tidak makan, jiwanya lebih murni, maka banyak anak sekarang mati akibat kebanyakan makan. Orang dulu tahu bahwa berpuasa adalah hal paling baik bagi seseorang dan merupakan jalan menuju kekayaan serta pengetahuan, tetapi sekarang mereka tidak mengerjakannya sebagaimana lazimnya orang tempo dulu. Ia mengatakan bahwa orang membuat uang, tetapi Tuhan menciptakan manusia. Kita tidak boleh tergila-gila kepada harta, tetapi menyadari bahwa hal seperti puasa itulah yang baik. Ia bertanya kepada anak-anak itu lagi, apakah mereka akan berpuasa pada hari Senin dan Kamis. Mereka tidak mau berjanji.

Berikut ini juga merupakan perumusan seorang *abangan,* tetapi dalam hal ini, kaum *priyayi* sependapat dengannya.

Joyo mengatakan bahwa menurut pendapat orang sekarang terdapat banyak kemajuan—di sekolah, mereka belajar matematika, fisika dan mereka sangat pintar; akan tetapi, menurut pendapatnya, dalam hati serta jiwa mereka tidak sebaik orang zaman dulu. Zaman dulu orang hidup lebih lama, 100 tahun dan tidak kehilangan giginya atau penglihatannya pada usia tua.... Isterinya menambahkan bahwa hal ini dikarenakan orang dulu bisa berpuasa berhari-hari lamanya atau tidak tidur berhari-hari dan tidak lemah karenanya, tetapi sekarang, kalau mereka sekali saja tidak makan, jadi demam! Joyo sependapat dan mengatakan bahwa di zaman dulu, orang bersikap sabar serta tidak akan minum kopi atau teh, misalnya, sebelum dingin. Ia mengatakan bahwa kini orang tak lagi kuat jiwanya sebagaimana dulu, bahkan jika otaknya lebih pintar; dulu, mereka dapat berpantang daging, tetapi sekarang kalau tidak ada daging di waktu makan, mereka kecewa.

Kesimpulannya, agar bisa berhubungan dengan Tuhan, orang harus memusatkan seluruh kekuatannya pada tujuan itu dan mengekang sejauh mungkin kebutuhannya untuk makan, minum serta tidur (juga kebutuhan seksualnya, tetapi karena mereka seperti biasa segan berbicara tentang topik itu, maka orang Jawa tidak menekankan hal ini secara khusus atau mau berbicara panjang lebar tentangnya). Kegiatan seperti itu disebut semadi atau tapa, tergantung terutama sekali kepada intensitasnya. Semadi benar-benar berarti meditasi, dengan atau tanpa disiplin instingtual yang berat, tetapi sebagaimana dipraktikkan di

Mojokuto, ia sering diikuti dengan pengurangan jumlah makanan atau waktu tidur. Tak seorang pun benar-benar melakukan tapa sekarang. Sebenarnya, sejauh ia mencakup perbuatan pengingkaran diri yang kurang lebih mustahil, tapa tak pernah dipraktikkan—walaupun sebagaimana telah kita lihat, ia dianggap berasal dari berbagai tokoh dongeng, seperti misalnya para tokoh *wayang*. Dalam tapa, orang menempatkan dirinya di tempat yang liar—di tengah hutan atau di puncak gunung—dan masuk ke dalam keadaan tak sadarkan diri yang panjang, tidak makan serta tidak tidur—hanya bermeditasi saja. Hasilnya adalah kekuatan magis dan rohaniah yang luarbiasa serta meningkatnya kesanggupan untuk mencapai cita-citanya di dunia ini.

Dalam hal ini, seperti juga dalam banyak hal lainnya, Sunan Kalijaga, tokoh mitologis yang besar itu, yang tidak saja menjadi salah seorang perintis Islam, tetapi juga menemukan *wayang*, *gamelan*, *slametan* dan hampir semua *pusaka* keagamaan yang dimiliki orang Jawa, menjadi model. Kalijaga adalah anak pejabat tinggi. Selagi muda, ia adalah seorang perampok, penjudi, pemboros dan secara umum jahat. Pada suatu hari, datanglah ke kota ayahnya, seorang perintis Islam lain di Jawa, Sunan Bonang, seorang Arab. Sunan Bonang mengenakan pakaian yang bagus dan permata yang mahal serta ujung tongkatnya dari emas murni. Ia berjalan di jalanan tempat Kalijaga (yang waktu itu dipanggil Radèn Sa'id) menghadang orang dan merampok mereka; ia dihentikan oleh Kalijaga, yang meminta permatanya serta tongkatnya dengan taruhan nyawanya. Bonang hanya tertawa dan berkata, "Mengapa, permata ini tak ada artinya; lihatlah sekelilingmu!" Kalijaga menengok ke sekelilingnya dan melihat bahwa Bonang telah mengubah semua pohon jadi emas yang beruntaikan permata; dia terkejut dan sadar bahwa segala sesuatu di dunia ini tak ada artinya jika dibandingkan dengan kesaktian Sunan Bonang. Kalijaga memohon kepada Bonang untuk mengajarkan rahasia ilmunya. Bonang berkata, "Baiklah, tetapi itu sulit sekali serta berbahaya. Apakah kamu berani?" Dan Kalijaga berkata, "Saya berani sampai titik darah penghabisan". Maka Sunan Bonang berkata, "Kalau kamu berani, tunggulah saya di sini, di pinggir kali ini, sampai saya kembali". Kalijaga menunggu, bertapa. Selama bertahun-tahun Bonang tak kembali, tetapi Kalijaga terus tidak bergerak di satu tempat, bertapa. Pohon-pohon tumbuh di sekitarnya, perempuan-perempuan cantik menggodanya, setan dan hantu menakut-nakutinya, tetapi ia tidak bergerak. Akhirnya Bonang

kembali dan mendapati Kalijaga (yang sekarang diberinya nama: *kali*, "sungai"; *jaga*, "penjaga") ternyata lebih sakti dari dia sendiri, Bonang, karena lamanya ia bertapa. Sesudah ini, Kalijaga tak pernah merampok dan berjudi lagi, tetapi berusaha menyebarkan Islam—versi *abangan*—ke desa-desa.

Jadi tapa adalah sejenis penangguhan kebahagiaan, sebuah pengalaman mistik yang berkelanjutan. Bayi dianggap bertapa di dalam rahim, "mencoba menjadi seseorang," dan perumpamaan rahim ini pada umumnya betul-betul disadari. Pada upacara khitanan, seorang ibu akan melangkahi anaknya yang terbaring tiga kali agar ia teringat akan *tapa*-nya di dalam rahim, sehingga ia akan mengingat sumber kekuatannya. Namun, perumpamaan itu seringkali juga tentang kematian.

> Ia yang telah membutuhkan pengetahuan tentang kehidupan batin
> Tak bisa dihalangi,
> Tetapi harus dibantu dalam pencariannya.
> Ia akan terus-menerus membaca buku dan mengajukan pertanyaan-pertanyaan
> Mengenai mereka yang terpelajar.
> Ia akan selalu merasakan
> Kesempurnaan kematian.
> Kadang-kadang ia akan berkelana
> Bermeditasi dengan tenang di tempat-tempat liar,
> Mencari pesan dari Tuhan.

Pada masa kini, masa yang secara spiritual kurang heroik, tapa religius yang ekstrem semacam itu hanya merupakan ideal yang tak pernah dipraktikkan dan kebanyakan kalangan mistik cukup puas dengan sumèdi: meditasi, kira-kira 20 menit sampai beberapa jam lamanya, dengan mempersiapkan diri terlebih dahulu, dengan berpuasa selama beberapa hari, berjaga di malam hari serta mencegah hubungan kelamin, tetapi prinsipnya sama saja: konsentrasi mutlak dan tinggi terhadap satu tujuan tunggal, yaitu mengosongkan batin dari isi duniawi untuk bisa berhubungan dengan wakil Tuhan di dalam diri. Dan hasilnya pun sama, meskipun kurang spektakuler: bertambahnya kekuatan spiritual yang memungkinkan seseorang untuk mencapai tujuannya di dunia ini dengan sebuah kehendak yang tetap serta tak berubah dan bukan tertarik kian-kemari oleh unsur-unsur yang mengganggu. Ketenangan yang tak terganggu oleh kejutan-kejutan kenyataan yang

kebetulan, kedamaian dan kestabilan batin di dunia yang berubah-ubah, orang yang telah memperoleh pengetahuan yang benar mengenai apa yang terletak di dalam diri, berjalan dengan tetap di jalannya, penguasa dari keinginan-keinginannya sendiri. Kalau ia berniat pergi ke utara, ia pergi ke utara, tidak ke timur, selatan atau barat—dan ia tidak berhenti untuk singgah di warung kopi dalam perjalanannya.

5. Psikologi Metafisik

Selain untuk memperteguh disiplin rohaniah dan meditasi, studi empiris terhadap kehidupan emosional dianggap juga sebagai sebuah cara untuk mengetahui dan mengalami kehadiran Tuhan dalam diri. Demikianlah Kawruh Beja melakukan analisis fenomenologis tentang diri, sebagaimana telah dikutip; Budi Setia mempersoalkan berjenis-jenis "suara dalam hening", juga telah dikutip di atas; dan Ilmu Sejati mendasarkan sistem yang sangat rumit pada analisis mengenai empat "rangsangan" pokok dalam psikologi metafisik orang Jawa: *amarah*—agresi, haus kekuasaan; *supiah*—tamak, keinginan akan harta; *mutmainah*—dorongan ingin tenang, keinginan akan kedamaian di dalam; *aluamah*—lapar, keinginan untuk makan serta minum.

Di sekeliling empat rangsangan ini dan pengaturannya yang benar, dibangun sistem etika dan metafisika yang sangat rumit dimana setiap rangsangan itu terikat pada berbagai aspek kenyataan: matahari, bulan, bumi serta bintang; empat jenis makhluk halus; objek-objek yang bersangkutan dengan proses kelahiran—pisau bambu, tali pusar, ari-ari, obat penyembuh pusar; empat jenis penyakit yang bersangkutan (misalnya ketamakan yang berlebihan membuat Anda demam); empat unsur dunia fisik—bumi, api, air dan angin; empat kelompok agama dalam masyarakat Jawa (Islam, Mistik, Kristen dan "Intelektual" yang terakhir ini artinya "pemikir bebas"); empat jenis ilmu hitam; empat partai politik—Islam, Nasionalis, Komunis serta Sosialis; dan seterusnya dan sebagainya. Seluruh sistem itu digambar menjadi bagan yang rumit dan spektakuler, dengan garis-garis yang menuju ke segala arah di antara berbagai unsur yang saling berhubungan. Spekulasi arbitrer semacam ini, yang selalu didasarkan atas persepsi batin sebagai data dasar tempat teori itu berangkat, mewabah di kalangan *priyayi*. Hampir setiap *priyayi* memiliki skema yang diperinci secara fantastis, berasal dari sektenya kalau ia merupakan anggota, yang menjelaskan biasanya

dengan bantuan diagram yang hebat, semua aspek pengalaman dan mengikat semua realitas luar dengan perasaan dalam. Satu-satunya pemeluk Ilmu Ngèsti yang saya temukan di Mojokuto menggambarkan sistemnya sebagai berikut:

> Menurut ilmu ini, ada empat unsur dasar yang diwakili oleh empat lambang; api, yang melambangkan kehendak; bumi, yang melambangkan ibu; air yang melambangkan darah dan angin, yang melambangkan nafas atau hidup. Empat aspek hidup yang lain dikoordinasikan dengan ini: benih atau sperma, rahim, kelahiran dan kematian. Karena itu, ada empat syarat pokok bagi individu, ia harus memeriksa dengan teliti dan mengenal tatatertib dalam sperma; ia harus memeriksa dengan teliti dan mengenal tatatertib dalam embrio; dalam hidup; mati. Dengan demikian, semuanya berarti usaha menemukan tatatertib dalam tiap tahap kehidupan seseorang: sebagai sperma, sebagai janin, sebagai orang yang hidup dan sebagai mayat....

Penalaran ini berlanjut dengan sangat berkepanjangan, sebagaimana juga sistem yang lain; namun, mungkin ikhtisar ini cukup untuk menunjukkan mengapa orang Jawa kembali kepada hal-hal semacam ini sebagai "teori" yang cocok dengan "praktik" puasa, meditasi dan berbagai kewajiban lain. Ada beberapa perbedaan pendapat tentang apakah teori atau praktik yang penting: Budi Setia dan Kawruh Beja menekankan aspek spekulatif dari mistisisme, dengan mendalilkan bahwa pemahaman intelektual adalah sama pentingnya dengan disiplin rohaniah, jika bukan lebih penting. Kawruh Kasunyatan dan Sumarah (yang pemimpin-pemimpinnya secara agak pedas mengkritik Budi Setia karena "intelektualisme"-nya) menitikberatkan pada meditasi serta pengalaman emosional. Ilmu Sejati menganggap keduanya kurang lebih sama penting. Namun, semuanya memasukkan baik spekulasi maupun meditasi dan menganggap "teori" serta "praktik" sebagai saling mendukung.

> Seorang anak muda yang lain berbicara tentang teosofi. Ia mengatakan bahwa ia telah mempelajarinya dengan sungguh-sungguh sebelum perang, tetapi berpendapat bahwa sejak perang, hal itu menjadi terlampau teoretis. Ia berkata bahwa teosofi adalah teori, tetapi ilmu Jawa merupakan pelaksanaannya, meditasinya. Ia berpendapat bahwa orang memerlukan baik teori intelektualnya maupun praktik konkretnya. Sekarang, hal-hal ini harus dibenarkan dengan kacamata ilmu Barat dan

bukannya dengan kacamata lama yang mereka pakai sebelum perang: misalnya, teori peredaran darah.

6. Pola Guru-Murid

Apakah "pengetahuan yang benar" diperoleh terutama melalui disiplin rohaniah atau spekulasi filosofis atau dengan keseimbangan antara keduanya? Tetapi karena orang sangat berbeda-beda dalam kemampuan mereka di bidang ini, maka terdapat semacam tingkat-tingkat alamiah individu menurut anggapan atau bukti tentang kesanggupannya untuk mencapai prestasi mistik.

Sumarah, misalnya, memiliki sistem empat tingkat untuk anggota-anggotanya. Yang *pertama* adalah mereka yang lebih muda, 12 sampai 20 tahun umurnya, yang bermeditasi sendiri terpisah dari anggota-anggota lainnya (tetapi di bawah pimpinan guru sekte itu) agar mereka tidak mengganggu konsentrasi anggota yang lebih tinggi. Ada anggapan bahwa kalau seseorang sedang bermeditasi dan ada orang lain di ruangan itu yang sedang tidak bermeditasi atau bermeditasi secara tidak mendalam, maka hal itu akan mengganggu. *Kedua*, anggota-anggota tetap yang sudah tua dan belum memiliki kualifikasi rohaniah samasekali. *Ketiga*, sekelompok mistikus yang sudah maju (sekitar setengah lusin dari kurang lebih 40 orang anggota di Mojokuto), yang diangkat oleh cabang setempat dan nama-nama mereka dikirimkan ke kantor pusat di Yogyakarta, di mana dewan pimpinan akan bermeditasi untuk mereka tanpa informasi samasekali mengenai orang-orang yang namanya tercantum, lalu tiba pada sebuah "perasaan" dan keputusan apakah mereka itu akan "diangkat" atau tidak. Yang *keempat* adalah tingkat yang terpenting, dimana hanya seorang saja di Mojokuto yang mencapai tingkat ini, yakni guru sekte itu, seorang pegawai pegadaian yang dipilih dengan cara yang sama—kecuali, diduga bahwa meditasi dewan pimpinan dalam hal ini lebih mendalam lagi. Di semua sekte, ada tingkatan yang serupa, walaupun tidak harus begitu diformalkan seperti dalam sekte Sumarah. Paling sedikit, selalu ada pengertian bahwa beberapa anggota lebih maju dari yang lain dan bahwa salahsatu tujuan organisasi sekte adalah untuk memungkinkan mistikus yang sudah tinggi menolong mereka yang belum tinggi. Citra umumnya adalah seperti sekolah, dimana murid kelas satu, walaupun ia mungkin memiliki potensi untuk menyamai

prestasi murid kelas enam setelah banyak dan lama belajar, setidaknya ia pada saat ini masih berada jauh di bawah yang terakhir dalam hal kemampuan serta prestasi.

Berbagai kelompok orang juga berbeda dalam kesanggupannya; petani, misalnya, lebih lemah meditasinya jika dibandingkan dengan *priyayi*. Perempuan biasanya juga lebih rendah daripada laki-laki dalam hal seperti itu.

> Ketika saya bertanya, apakah perempuan di sekitar sini juga banyak belajar dengan guru, perempuan itu mengatakan tidak, karena tidak akan banyak manfaatnya. Perempuan selalu ingin mengatakan apa saja yang berada dalam pikirannya, mereka tidak bisa sabar dan menerima keadaan (*trima*) sebagaimana seharusnya menurut ajaran guru. Suatu hari, ia merasa demam dan Pak Sardi (guru sekte Ilmu Sejati) datang serta memberitahu bahwa hal itu terjadi karena ia tamak.... Ia berbuat sebisanya untuk sabar, tetapi dia perempuan dan hanya sampai di situlah batas kemampuannya.

Beberapa orang perempuan nyatanya cukup berhasil; dan semua sekte memiliki pendidikan bersama laki-laki serta perempuan, dimana perempuan duduk di antara laki-laki, sangat berlawanan dengan praktik-praktik keagamaan kaum *abangan*, apalagi dengan kaum *santri*. Dalam sekte Budi Setia, kaum perempuan bebas menyumbangkan pendapatnya, walaupun tidak sebebas laki-laki dan biasanya juga didengarkan baik-baik. Dalam Sumarah, beberapa mistikus tingkat-kedua-tertinggi adalah perempuan. (Tapi saya tak pernah mendengar adanya guru perempuan dalam semua sekte ini). Dalam semua kelompok itu, perempuan diperkenankan melakukan apa saja yang dibolehkan bagi laki-laki, walaupun pendapat yang lebih umum menganggap itu lebih sulit bagi mereka, berhubung pembawaan mereka yang pada dasarnya kurang tenang.

Di pihak lain, orang lanjut usia *ceteris paribus* dianggap agak lebih baik dalam menjalankan tapa mistik daripada yang muda.

> "Ini (sebuah bagan yang telah dibuat untuk saya oleh informan itu) menggambarkan umur manusia dari windu ke windu (satu windu delapan tahun). Ketika kita berusia delapan tahun, kita masih seorang anak dan tidak memikirkan apa-apa. Sesudah kita berumur 16 tahun, kita mulai tertarik pada gadis. Sesudah berusia 24, kita kawin. Pada usia 32, kita terlibat dengan berbagai persoalan hidup, tetapi pada usia

40, kita mulai memikirkan tentang hidup dan baru pada saat itu kita mulai mengerti serta belajar tentang "ilmu" ini; makin tua usia, kita pun makin bijaksana. Kebanyakan orang tidak mencapai umur delapan windu (64 tahun), tetapi meninggal pada awal umur 40-an." Informan itu, yang berumur sekitar 50-an, menganggap bahwa mereka itu mati muda karena tidak berpaling dari kehidupan serta menganut filsalat ini dan karenanya, meletihkan mereka. Ia tak pernah sakit barang sehari pun. Ia menganggap bahwa kesehatannya itu disebabkan oleh "ilmu" ini, yang bisa membuat orang berumur panjang lebih dari delapan windu, bahkan bisa sampai kurang lebih 10 windu.

Sistem guru diletakkan atas dasar perbedaan bakat spiritual di antara berbagai individu dan kelompok, bakat yang bisa ditingkatkan, tetapi hanya sampai titik tertentu. Pangkat, jenis kelamin dan usia bersama-sama membentuk tingkat yang cukup seimbang dalam status spiritual—sebuah tingkat yang sekalipun ada kritik bahwa kemampuan batin seseorang tidak bisa diketahui dari aspek-aspek luarnya, sehingga seorang pengemis dalam kenyataannya bisa saja lebih tinggi dari seorang bupati, berjalan seiring dengan baik sekali dengan status politik dan sosial pada umumnya. Semua sekte Mojokuto berasal dari guru-guru mistik keraton yang tinggi dan menemukan "ilmu" itu dalam sebuah meditasi yang tak mungkin dijalankan oleh orang biasa. Guru itu kemudian mengajarkannya kepada para murid dan murid-murid itu mengajarkannya lagi kepada murid-murid yang lebih rendah, begitu seterusnya ke bawah hingga, dalam beberapa kasus, bahkan sampai ke petani.

Dengan demikian, ada jaringan berantai—tetapi sangat longgar—murid serta guru yang menyebar ke luar dan ke bawah, dari pusat-pusat keraton ke desa; sebuah gambaran yang tersebar tentang situasi kekuasaan pada umumnya sebagaimana tampak pada pandangan *priyayi*. Adalah menarik, banyak orang mengatakan, saya tak tahu sampai di mana kebenarannya, bahwa sebelum revolusi, banyak "ilmu" yang lebih *alus* hanya diajarkan secara rahasia sebagaimana tarian *srimpi*, kepada kalangan keraton saja dan baru sekarang ini merembes keluar ke massa. Hal yang sama dikatakan mengenai sistem ramalan angka yang lebih rumit, teknik tertentu dalam pengobatan yang dihubungkan dengan meditasi dan seterusnya, sehingga hasilnya adalah, entah benar atau tidak, bahwa revolusi telah memberikan kepada rakyat banyak kekuasaan mistik yang semula hanya dimiliki oleh kelas yang

memerintah. Jadi, revolusi (parsial) di bidang politik tecermin dalam revolusi (parsial) di bidang keagamaan. Ketika seorang petani kuno dalam sebuah diskusi politik mengajukan pendapat bahwa Jawa hanya akan tenteram bila Ratu Adil memerintah, seorang pemikir yang lebih modern membantahnya dengan mengatakan bahwa walaupun ramalan mistikus-mistikus besar di masa lalu itu benar, dalam demokrasi, rakyatlah yang menjadi raja dan karena itu berarti Jawa hanya akan tenteram kalau rakyatnya adil.

Namun, kebudayaan tidak berubah secepat semuanya itu dan di Mojokuto, sistem guru masih merupakan pola yang penting. Ilmu Sejati didirikan oleh seorang Raden Mas di Madiun, sebuah kota besar dekat Surakarta. Sumarah dipimpin oleh *priyayi* Yogyakarta, beberapa orang di antaranya pejabat tinggi di Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. Kawruh Kasunyatan didirikan oleh seorang Raden Mas dari keraton Mangkunegara IV di Surakarta (dan seringkali hanya disebut Ilmu Suwana, menurut namanya R.M. Suwana). Budi Setia lebih independen, tetapi sepanjang ia masih dipengaruhi oleh versi Jawa tentang pergerakan teosofi internasional, maka ia pun masih diarahkan secara spiritual dari pusat-pusat keraton. Lebih jauh lagi, kebanyakan kelompok itu meluangkan sebagian waktu pertemuan mereka untuk membaca keras-keras artikel dari majalah-majalah yang terbit di Yogyakarta serta Surakarta dan ditulis oleh para mistikus yang sudah tinggi, majalah-majalah seperti *Dudu Kowé* dan *Brahma Widjaja* yang mempunyai pengaruh kuat pada mereka yang membacanya:

> Saya pergi menemui dalang itu, yang mempunyai sebuah majalah "ilmu" dari Yogyakarta yang bernama *Dudu Kowé*, edisi terakhir, Februari 1954, yang merayakan *Kawruh Beja* dan diketuai oleh Ki Agung Suryomentaram dari Yogyakarta. Pemimpinnya yang lain adalah dari Yogyakarta, Solo, Magelang dan Semarang (semuanya kota besar di Jawa Tengah). Majalah ini beredar di antara tiga orang dan menjadi dasar bagi sebuah kelompok diskusi yang terdiri atas sekitar 20 orang serta bertemu kurang lebih sebulan sekali. Artikel utama ditulis oleh Suryomentaram sendiri dan menjelaskan prinsip-prinsip dasar ilmu itu. Karangan berikutnya, yang ditulis oleh wakil pemimpin majalah dan "ilmu" itu mengatakan bahwa setiap orang memiliki jiwa binatang serta jiwa suci dalam dirinya dan harus berusaha agar jiwa yang sucilah yang berkuasa. Ada juga politik dalam majalah itu, kata dalang itu dengan gembira dan ia menunjukkan kepada saya sebuah artikel berjudul "Partai-Partai di Indonesia", yang melukiskan bentuk republik sekarang

ini, partai-partainya dan kebutuhan akan partai-partai itu dalam sebuah negara parlementer. Artikel itu mengatakan bahwa semua partai itu baik dan hanya berusaha mencapai apa yang baik bagi rakyat, tetapi tulisan itu berlanjut dengan melukiskan secara panjang lebar satu partai saja—Persatuan Indonesia Raya (partai konservatif para pegawai negeri dan aristokrat; hanya ada ikatan formal yang longgar saja antara partai ini dengan Kawruh Beja, sebagaimana akan kita lihat nanti). Artikel itu menjelaskan apa arti singkatan nama partai itu dan apa tujuan partai itu (kesejahteraan rakyat). Tulisan ini berpendapat bahwa partai itu baik, karena mengetahui nilai ilmu mistik dan yang semacamnya.

Hubungan guru-murid, dengan demikian, merupakan tulang punggung struktural sekte-sekte itu. Sekte-sekte itu tidak begitu menyerupai organisasi sosial sebagaimana cabang partai Islam, dengan dewan pimpinan, panitia kerja dan keanggotaan massanya. Mereka itu lebih merupakan sekumpulan hubungan pasangan antara individu guru dan individu murid, istilah yang pada akhirnya bersifat relatif, karena bila dua orang sedang mempelajari mistik bersama-sama, maka yang lebih tinggi otomatis adalah guru dan yang lebih rendah adalah murid.

Ketika saya katakan kepadanya (guru Ilmu Sejati di Mojokuto) bahwa saya tertarik kepada Ilmu Sejati, ia mengatakan bahwa saya harus jadi murid dulu kalau mau belajar. Saya katakan bahwa saya hanya ingin tahu pokok-pokok umumnya saja dan ia setuju menerangkannya. Ia mengatakan bahwa itu adalah "ilmu" yang mula-mula diajarkan oleh Muhammad, kemudian dari beliau diteruskan kepada Imam Syafe'i, seorang yang datang ke sini dari Arab, yang mengajarkannya kepada Haji Samsudin, kemudian meneruskannya kepada Radèn Prawirosudarso, yang mempopulerkannya di Jawa serta mendirikan sekte itu di Madiun pada 1925 dan kini masih mengepalainya. Ia jelas merupakan sebuah struktur yang sangat longgar. Seseorang belajar "ilmu" untuk sejenak dengan seorang guru dan kalau ia mau jadi guru juga, maka ia menghafal ilmu itu baik-baik serta memohon ijazah dari gurunya, yang menyampaikan permohonannya kepada kantor pusat. Bila ia telah menerima ijazahnya, maka guru baru itu bisa mendirikan cabang sendiri dan mengajarkan "ilmu" kepada yang lain. Ternyata mereka itu sangat sensitif dengan aspek organisasi dari sekte itu dan dilarang menggunakan istilah seperti "organisasi", "anggota" atau "ketua". Mereka hanya menggunakan dua kata: guru dan murid.

Jadi, dalam bentuknya yang murni, organisasi sekte hampir merupakan hasil logis dari kenyataan bahwa begitu orang meningkat

dalam kemampuan spiritualnya, maka jumlah orang pada tiap tingkat menurun secara eksponensial sehingga guru para murid yang lebih rendah selalu merupakan orang yang sama. Guru tertinggi Ilmu Sejati (demikian pula guru-guru tertinggi sekte lainnya) adalah guru bagi semua yang mengikuti ajarannya; dan kalau orang menyusuri ke bawah, maka semakin sedikit orang yang berada di bawah guru yang sama, walaupun mereka mempelajari "ilmu" yang sama. Di Mojokuto, guru tersebut di atas adalah kepala untuk wilayah itu, tetapi ia mempunyai empat orang guru bawahan yang ada di sekitar kota dengan kelompok-kelompok kecil muridnya sendiri. Sekte-sekte yang lain agak lebih terorganisir, tetapi kesemuanya didasarkan atas pembagian pasangan guru-murid; dan ada guru-guru bebas di Mojokuto, yang tidak mempunyai kaitan dengan organisasi yang lebih besar, yang hanya mengajar beberapa orang teman dekatnya sebagai murid-muridnya.

> Sutinah mengatakan bahwa Pak Pandu, sopir ambulans rumahsakit, merupakan sejenis guru suaminya dan bahwa suaminya itu serta Pak Pandu pernah menghadiri pertemuan "ilmu" satu malam yang diadakan oleh kakak laki-laki Pak Pandu di dekat Tegowangi (desa sebelah) pada tiap bulan Sura (bulan pertama Jawa). Pak Pandu sendiri agak malu-malu mengenai "ilmu" itu. Ia mengatakan ada tiga alasan yang menyebabkan dia tidak bisa bercerita banyak kepada saya. Karena saudaranya itu, yang merupakan guru sebenarnya dari ilmu itu di sekitar sini, masih hidup, ia tidak mau mengajarkannya dan tidak punya murid, kecuali beberapa teman dekatnya saja. Ilmu itu katanya hanya boleh diajarkan kepada teman-teman dekat, keluarga dan orang yang Anda sayangi serta kepada orang yang jelas akan menggunakannya.

Ada sebuah rangkaian dari guru yang mengiklankan dirinya sendiri dan menasihati beberapa gelintir teman-teman serta tetangga, ke atas melalui organisasi minimal dari sistem ini dalam sebuah kelompok yang berstruktur longgar seperti Ilmu Sejati, sampai kepada organisasi sekte yang lebih ketat seperti Sumarah, dimana guru merupakan jabatan yang diformalkan dan dirapatkan oleh dewan pimpinan pusat; tetapi dalam semuanya itu, hubungan guru-murid merupakan dasar bangunannya. Akibatnya, peranan guru memperoleh semacam pentahbisan religius.

> Ia (seorang guru sekolah) mengatakan bahwa pandangan orang Jawa mengenai guru adalah bahwa ia tidak seperti orang biasa, tetapi dianggap lebih baik dari rata-rata orang. Ia mempertahankan istilah guru dengan

> wong (orang). Seorang guru harus murni—tidak berjudi atau berfoya-foya atau berkelakuan buruk, karena kalau demikian, muridnya akan menerima pengaruh buruk. Dengan demikian, guru adalah sesuatu yang khas, hampir seperti orang suci dan terjaga dari perilaku manusia sehari-hari.

Hubungan guru-murid ditekankan dengan banyak cara. Seorang bekas murid orang lain selalu harus menggunakan bahasa Jawa tinggi kepada bekas gurunya dan dijawab dengan bahasa Jawa rendah, walaupun murid itu sudah lebih tinggi dalam kedudukan duniawinya. Ini merupakan kontras yang mencolok dengan pola yang khas dalam hubungan lain yang saya amati pada beberapa peristiwa. Guru tidak boleh menerima bayaran uang, tetapi hanya boleh menerima 'hadiah' sukarela, yang sebenarnya merupakan kewajiban murid pada umumnya. Dan aturan bahwa guru harus bertingkahlaku lebih hati-hati daripada orang biasa sebenarnya memiliki paling sedikit efek simbolis dalam praktiknya.

> Pada waktu yang berbeda, dia dan Pak Supeno (seorang guru Ilmu Sejati; informan itu adalah iparnya) bertengkar, yang menyebabkan mereka tidak saling menegur, sebuah pertengkaran yang dimulai Pak Supeno sendiri dengan mengunjunginya, mengundangnya ke rumah untuk membantu persiapan perkawinannya beberapa kali. Ia mengatakan bahwa Pak Supeno merasa malu, karena bila orang datang dan bertanya tentang dia, perempuan itu menjawab, "Oh, kami tidak saling tegur; saya tak tahu di mana Pak Supeno sekarang". Katanya, tidaklah layak bagi seorang guru untuk bertengkar seperti itu.

Sebagaimana dukun dengan pasiennya, guru merupakan ayah simbolis bagi muridnya, ia sering disebut demikian; dan kalau orang mengatakan "orangtua saya", ia seringkali tidak berbicara tentang ayahnya, melainkan gurunya, yang pada gilirannya, memperlakukannya sebagai anak. Begitu pula, para murid seperguruan biasa menganggap diri mereka "sesaudara", walaupun hubungan ini kurang ditekankan. Sekte-sekte *priyayi* terdiri atas gabungan hubungan-hubungan guru-murid semacam ini dan guru-guru yang berbeda kadang-kadang terikat secara longgar karena bersama-sama berpegang pada ajaran satu guru "yang lebih tinggi". Pangkat keagamaan seorang guru sebagian besar ditentukan oleh status kelasnya. Berlainan dengan *abangan* tradisional, dimana unit sosial dasarnya adalah keluarga, sehingga

"jama'ah" religiusnya ditentukan hampir seluruhnya oleh lokasinya dalam ruang dan berlainan pula dengan *santri*, yang semakin memilih kelompok keagamaan primernya, umatnya yang elementer, kaum *priyayi* atas dasar ideologi yang kabur memilih sebuah sekte atau "ilmu" terutama karena ia percaya kepada gurunya. Ia memilihnya karena ia berpendapat: Inilah orang yang "tahu", yang sedikit lebih tinggi dalam skala sosial daripada saya, tetapi tidak demikian tinggi, hingga saya harus gemetar karena hormat kepadanya dan karenanya, bersedia serta mau mengajarkan sesuatu kepada saya.

7. Identitas Dasar Individu & Teori Organik Tentang Organisasi Sosial

Sekte-sekte itu, dengan demikian, meletakkan titikberat pada jenis hubungan sosial yang orang temukan sewaktu dua orang menempati (secara relatif) anak tangga yang berdekatan dalam tangga sosial hubungan ayah-anak, guru-murid, pemimpin-pengikut. Cukup jelas, ini merupakan sebuah titikberat yang terutama bersesuaian dengan birokrasi, khususnya dengan jenis birokrasi personal yang terdapat di Indonesia—oleh orang-orang Indonesia yang tahu politik disebut dengan kesal sebagai *bapakisme*—bila mereka mendapatinya berjalan dalam departemen pemerintah. Begitu pula, teori sosial normatif yang didukung oleh sekte-sekte itu juga searah dengan kebutuhan kelas yang sadar pangkat di kalangan administrator kerah-putih dengan pretensi idealistis.

Teori ini didasarkan atas dua hal. Yang *pertama* adalah kenyataan bahwa karena yang ilahi dalam tiap orang adalah identik, maka pada tingkat pengalaman tertingggi, tidak ada lagi individualitas, karena semakin maju seseorang secara rohaniah, semakin orang memiliki rasa kebersamaan sejati dengan yang lain, sebuah simpati yang komprehensif. *Kedua*, karena orang (dan kelompok orang) berbeda dalam tingkat kemajuan rohaniahnya, maka tidak saja keluasan simpati mereka beragam, tetapi juga tempat mereka yang sesuai dalam masyarakat berkorelasi dengan anggapan mengenai status religius mereka, dengan akibat bahwa beberapa orang layak menjadi pemimpin dan yang lain sebagai pengikut, beberapa patut mengolah tanah sedangkan yang lain adalah pedagang, pegawai, tukang kayu atau guru sekolah, dimana kesehatan masyarakat tergantung pada hubungan yang benar antarberbagai kelompok.

Pernyataan dari tema pertama, identitas semua individu pada tingkat pengalaman tertinggi, mudah sekali ditemukan, karena ini merupakan salahsatu kepercayaan yang paling konsisten diutarakan. Misalnya:

> Sujoko (pada sebuah pertemuan Budi Setia) kemudian memperluas keterangan dalam teks (pembacaan sebuah majalah "ilmu" baru saja diselesaikan) tentang "orang pertama", "orang kedua", "orang ketiga", dengan mengatakan bahwa mereka itu sebenarnya satu untuk seorang *priyayi* yang sudah alus perasaannya. "Semalam kami nonton film Samson and Delilah. Saya, teman saya dan kami semua yang bersama-sama nonton serasa satu". Hariyo mengatakan bahwa maksud bacaan itu adalah kita semua ciptaan Tuhan. Wiryo mengatakan bahwa apa yang diterangkan dalam bacaan itu adalah "aku" dan "*dèwèké*", saya dan dia. Ia mengatakan, bila ia melihat tiga orang, ia melihat tiga bentuk; tiga orang yang berbeda dalam tubuh dan aspek luarnya, tetapi di kedalaman pikiran serta perasaan, mereka itu sama. Katanya, "Bentuk luar mereka yang saya lihat, berbeda, tetapi 'bagian dalam' mereka, diri mereka, sama; mereka adalah satu". Ia mengatakan, yang penting untuk diingat adalah bahwa diri yang benar hanya satu bagi semua manusia dan datang dari Tuhan. Wasisto kemudian mengatakan bahwa individuasi hanya muncul dari "pendapat" dan dari eksistensi kehendak individual, tetapi diri sejati berhubungan dengan Tuhan.

Seringkali pikiran ini diutarakan dalam bentuk perbedaan antara *rasa* yang dekat dan tertinggi, antara perasaan diri sehari-hari atau nasionalitas dan kesatuan dengan sesama yang melandasinya, sebagai misalnya tampak pada diskusi berikut mengenai sebuah bagian dari *Dudu Kowé*, majalah Kawruh Bejo:

> Sang guru menunjukkan sejumlah pokok pikiran. Setiap orang memiliki rasa terhadap negaranya dan ini tertanam di dalam hati. Contoh bagus dari seberapa dalam hal ini tertanam adalah orang Yahudi, berabad-abad lamanya mereka berkelana, diasingkan dari negeri mereka sendiri; tetapi rasa mereka tetap ada dan akhirnya mereka memperoleh negeri mereka kembali. Semua manusia pada dasarnya sama dalam hal rasa tertinggi. Hanya rasa parsial saja yang berbeda—sebagaimana jabat tangan dan etiket orang Jawa berbeda dengan orang Belanda. Rasa pun bisa sangat luas dan sempit, tergantung pada individunya. Misalnya ada orang-orang di Yogyakarta (tempat majalah itu terbit) yang pintar dan sopan dalam gaya Yogyakarta, tetapi rasa mereka hanya seluas Yogyakarta. Kalau mereka pergi ke Solo mereka pun mulai memburu

pelacur. Hanya seorang saja yang benar-benar melampaui rasa lokal secara keseluruhan dan merasa satu dengan kemanusiaan: Mahatma Gandhi (Lebih umum lagi, Muhammad, Yesus, Buddha, paling tidak termasuk dalam lingkungan terpilih ini). Ia tidak mempunyai tanah tumpah darah. Kebanyakan kita tak sampai sejauh itu, karenanya hanya harus belajar bertoleransi.

Biasanya ini disimpulkan dalam imperatif etis bahwa orang harus menyebarkan kedamaian di dunia ini dari pusat ke luar, dari diri dengan lingkaran yang makin melebar ke keluarga, tetangga, desa, negara dan dunia, sebagaimana riak di kolam menyebar secara melingkar dari titik asalnya. Orang menenangkan hatinya sendiri, kemudian mengatur keluarganya dan seterusnya. Sebaliknya juga benar: kalau seseorang sedih atau kesal, secara alamiah akan membuat sedih dan kesal orang lain. Karenanya, penyempurnaan emosi pribadi, pencarian pencerahan dan damai pribadi, adalah juga sebuah usaha sosial, karena ia memperlancar proses *rukun,* kerjasama antara individu yang berbeda-beda dengan (paling tidak sebagian) perasaan yang berbeda-beda. Sebuah masyarakat yang terdiri atas orang-orang *alus* yang sempurna akan menjadi masyarakat yang sempurna, karena ia merupakan masyarakat yang kesopanan serta kesetiakawanannya sempurna, dimana setiap orang merasa satu dengan orang lain dan sensitivitasnya kepada perasaan orang lain sama seperti kepada perasaan sendiri.

Dalam ketiadaan pertimbangan kedua—yang terletak pada perbedaan aktual di antara individu dalam hal ke-*alus*-an—utopia semacam ini akan tampak mengandung teori sosial normatif yang, seperti halnya agama Kristen primitif, menekankan persamaan semua manusia bila dilihat sebagai *sub specie aeternitatis.* Akan tetapi, adanya pertimbangan kedua lebih membawa kepada pandangan yang organik tentang "setiap orang di tempatnya yang patut", sebuah pernyataan yang jelas dan telah dikutip pada awal pembicaraan kita tentang *priyayi,* dimana yang menjadi informan adalah kurang lebih seorang guru Budi Setia. Pernyataan yang sama merupakan bagian dari kepercayaan Ilmu Sejati.

Ia (guru Ilmu Sejati) mengatakan bahwa ada lima macam peran dalam masyarakat: "kepala" yang bisa merupakan kepala keluarga saja atau kepala negara sebagaimana Presiden Sukarno; "prajurit"; "pendeta"; "orang kebanyakan"; dan "guru". Ada perasaan yang sesuai untuk tiap

> peran tersebut dan karenanya, orang berbeda tentang putusannya untuk mengisi peran itu. Sabar dan berpandangan luas dianggap sebagai karakterisistik yang patut untuk seorang kepala. Ia mengatakan bahwa seorang kepala bertugas memimpin dan harus berhubungan dengan berbagai macam orang, sehingga harus sabar. "Ia berhubungan dengan orang yang merah, hijau, putih; orang yang baik serta yang buruk; dan apa yang ia butuhkan untuk membuat mereka mau melakukan perintahnya adalah kesabaran". Ciri-ciri prajurit adalah keberanian dan ciri pendeta adalah sikap tak terpengaruh (Dua peran itu tampaknya merupakan akibat dari teori Hindu tentang kasta dan kurang penting dalam sistem itu pada umumnya; yang terakhir tidak punya referensi aktual dalam masyarakat, karena tidak ada pendeta). Ciri orang kebanyakan adalah menerima keadaan (*trima*). Kewajiban semua orang, katanya, adalah untuk menta'ati pemerintah. Keputusan diambil oleh orang yang berada di atas, dalam pemerintahan, yang pintar serta terpelajar; dan kewajiban rakyat adalah sekadar melaksanakannya. Karena orang kebanyakan tidak mempunyai banyak pengalaman, maka mereka harus selalu menerima perintah-perintah yang diberikan oleh pemerintah. Pemerintah tidak pernah salah; dan rakyat tak pernah membuat keputusan penting. (Individu dalam pemerintahan mungkin salah, tetapi pemerintah itu sendiri tidak; dan orang tak boleh menentangnya, walaupun mungkin tidak setuju dengan orang yang duduk di dalamnya). Bahkan dalam demokrasi, apabila rakyat menginginkan sesuatu, mereka harus memohon atau meminta kepada pemerintah. Kalau pemerintah tidak menerima permintaan mereka, ya sudah. Rakyat harus duduk diam dan melakukan apa yang dikatakan pemerintah. Akhirnya, kejujuran adalah ciri ideal guru. Lima ciri dasar masyarakat, tetapi ada cara pembagian utama yang lain, menurut jalan hidup orang: apakah mereka petani, buruh atau pegawai.

Teori semacam ini umum dikebanyakan sekte. Dalam sebuah pertemuan Setia, seorang pensiunan pegawai pegadaian mengatakan bahwa menurut pandangannya, ada tiga unsur dalam usaha membuat masyarakat tenteram: stabilitas dalam birokrasi sipil, keta'atan pada kewajiban hidup yang telah ditentukan dan menerima otoritas tanpa mengeluh. Dalam hubungannya dengan yang *pertama*, ia menunjukkan bahwa Jawa tak lagi mempunyai raja dan garis otoritas yang sebenarnya sekarang turun dari presiden ke bawah, kepada residen, bupati, kepala desa dan seterusnya; dan ia mengatakan bahwa ini harus dijaga dengan segala daya upaya agar tetap stabil. Tentang yang *kedua*, ia mengatakan bahwa kita semua mempunyai pekerjaan yang harus kita lakukan sesuai dengan kedudukan kita dan harus melaksanakannya menurut aturan

agar masyarakat tenteram. Yang *ketiga* hanya mengharuskan kita untuk *trima*—menerima perintah serta keputusan dari atas tanpa komentar dan keluh-kesah—*kulina meneng,* biasa berdiam diri.

Namun, harus diakui pandangan murni dan elitis ini agak *ultramontane* bahkan bagi seorang *priyayi* sekarang ini; dan biasanya ada lebih banyak usaha untuk menyesuaikan nilai-nilai lama kepada situasi baru, misalnya dalam mencoba memandang partai-partai politik utama dari sisi organisasi sebagai bagian yang perlu dalam sebuah negara yang terintegrasi, masing-masing dengan fungsinya sendiri.

> Ia (guru Ilmu Sejati) mengatakan bahwa beberapa orang mendukung partai Komunis, beberapa partai Nasionalis dan beberapa partai Sosialis serta beberapa lagi Masyumi (partai Islam) dan masing-masing mengatakan bahwa yang lain tidak baik. Namun, partai Komunis itu baik; ia pembela negara, benteng atau tembok negara. Partai Nasionalis juga baik; ia memperjuangkan kebangsaan dan perikemanusiaan. Orang-orang Sosialis juga baik; mereka menaruh perhatian pada perbaikan ekonomi, pada industrialisasi. Dan Masyumi pun baik; ia memperjuangkan pemerintahan dan agama. Mereka semua harus bekerjasama, rukun; itulah yang penting.

8. Relativisme Agama

Ini membawa kita kepada proposisi dasar terakhir yang saya lekatkan pada mistisisme *priyayi*; toleransi universal, pandangan relativistis tentang kepercayaan dan praktik keagamaan. Para mistikus selalu menegaskan, kadang-kadang dengan sangat bersemangat, keterbebasan mereka dari fanatisme. Mereka menyatakan bahwa *rasa* tertinggi tidaklah fanatik, tetapi tenang, tenteram serta damai dalam alunan rasa dan tidak ada orang fanatik yang mampu mengerti "ilmu" mereka. Semua agama itu baik, tetapi tak satu pun yang mutlak baik bagi semua orang; "ada banyak jalan". Mungkin konflik paling mendasar antara sekte-sekte itu dan Islam *santri* adalah karena universalisme golongan yang terakhir ini, sebuah pandangan yang sangat tidak bisa diterima oleh kalangan *priyayi* dan *abangan*. (Bahwa yang dimaksudkan oleh *priyayi* adalah *santri* ketika dia menyebut "fanatik" terlihat cukup jelas dari jawaban yang diperoleh jika kita bertanya kepada seorang *priyayi*, apakah ia melakukan sembahyang atau berpuasa dalam bulan puasa. "Tidak, tentu saja tidak", katanya. "Saya bukan orang fanatik".)

Priyayi dengan mudah berpindah-pindah dari sekte yang satu ke sekte lain tanpa beban yang kurang lebih total (yang membuat usaha merahasiakan ajaran beberapa sekte itu—di Mojokuto, Ilmu Sejati dan Kawruh Kasunyatan—jadi semacam ejekan). Salah seorang informan terbaik saya dalam persoalan ini, sekarang seorang guru di Kawruh Beja, pernah menjadi anggota setiap sekte yang ada di Mojokuto, berganti-ganti "mencicipi" mereka. Ia malah pernah belajar beberapa lama di *pondok* untuk mengetahui seperti apa "ilmu" *santri* itu. (Ia tidak menyukainya, katanya, mereka terlalu "fanatik" dan tidak sejalan dengan pandangan relativisnya)

Semua agama, kata kepala Budi Setia, adalah sama, karena semuanya memusatkan pikiran kepada kekuasaan yang suci. Kristen, Islam, Hindu, Mazdaisme—semuanya setidaknya mempunyai pengertian tentang kebenaran. Hanya materialisme yang samasekali salah. Kepala Kawruh Kasunyatan mengatakan bahwa agamanya merupakan agama internasional dan akan mengizinkan orang Kristen, Islam, Cina dan Eropa masuk tanpa melepaskan kepercayaan masing-masing. Ilmu Sejati mencoba memasukkan empat agama—Kristen, Islam, Teosofi dan Berpikir-Bebas secara Intelektual—ke dalam sistemnya. Sumarah berpendirian bahwa kefanatikan apa pun di antara anggotanya akan mengganggu seluruh pertemuan meditasi dan bahwa orang-orang fanatik dilarang ikut.

Relativisme semacam ini juga didasarkan atas pikiran bahwa pada tingkat rasa yang paling dasar, setiap orang itu sama.

> Ia (seorang priyayi tinggi bukan anggota sekte) mengatakan bahwa setiap bangsa mempunyai rasa sendiri. Karena itu, ada rasa Jawa. Kesulitan Nahdatul Ulama, misalnya, timbul karena ia tidak mau menerjemahkan rasa Islam-Arab ke dalam rasa Jawa, sehingga ia tidak banyak artinya bagi orang Jawa. Ia mengatakan, semua rasa ini punya titik akhir yang sama, makna yang sama dan kalau orang itu benar-benar besar seperti Nabi Isa atau Muhammad atau seseorang, ia bisa mengatasi rasa itu, tetapi kebanyakan kita harus mengikuti perasaan kita sendiri dan menyadari bahwa orang lain harus mengikuti perasaan mereka juga. Ia berkesimpulan bahwa semua ini (yang telah dikatakannya kepada saya tentang satu jenis "Ilmu Jawa" yang khusus) akan sulit saya pahami, karena ia adalah perasaan Jawa, tetapi perasaan semua orang pada dasarnya sama, semua berasal dari air mani; semua dilahirkan oleh ibunya; dipelihara oleh orangtua mereka; hidup melalui suka dan duka. Akhirnya mati. Maka mereka semua sama. Hanya perasaan mereka di permukaan yang berbeda.

Ini tidak berarti bahwa ideal-ideal yang dibayangkan selalu atau bahkan pada umumnya tercapai. Mungkin komentar Shaw bahwa satu-satunya kesulitan agama Kristen adalah bahwa ia belum pernah dicoba diterapkan pada agama secara umum; karena pasti ada banyak persaingan serta saling gigit dari belakang di berbagai sekte dan ketidaktoleranan umum kepada Islam, sering dengan alasan ketidaktoleranan Islam. Meskipun demikian, benar bahwa pandangan yang sinkretis, toleran dan relativitis terhadap kepercayaan agama cocok sekali dengan seluruh maksud mistisisme *priyayi*.

Mujono (kepala sekolah menengah atas yang dikelola priyayi), ternyata adalah anggota Kawruh Beja. Ia mengatakan, sangat sedikit orang di sekitar Mojokuto yang tertarik pada sekte ini. Beberapa dari mereka tidak betul-betul mengikuti semangatnya; mereka hanya membaca tentangnya, lalu pergi main kartu atau di titik ekstrem yang lain, menggunakannya sebagai alat untuk memaksa orang lain. Ia mengatakan pemaksaan semacam itu salah; bahwa orang harus ikut karena kehendak sendiri dan tidak boleh memaksakannya kepada orang lain. Misalnya, kalau ia, Mujono, mau tidur di lantai (karena Beja menganggap rendah kesenangan, atau paling tidak, keterikatan terhadap materi) itu boleh saja; tetapi apabila ia menyuruh isterinya berbuat begitu padahal ia tidak mau, itu salah. (Isterinya, sambil tertawa, berkata bahwa dia tidak pernah mengerti tentang itu atau merasakannya, karena dirinya terlalu muda. Mujono menjawab bahwa barangkali isterinya hanya lambat mengerti, tetapi akhirnya dia akan mengerti juga. Si isteri berkata, "Apabila saya marah, saya marah; tetapi Mujono tidak, dia sabar"). Mujono berkata bahwa dia sendiri tidak tertarik pada cangkir teh (menunjuk ke cangkir minuman yang kita pakai untuk minum) atau perabotan bagus, tetapi harus mengadakannya demi mereka yang mungkin tidak percaya pada "ilmu"-nya. Orang harus sabar dan rasakan saja "ilmu" itu pelan-pelan. Mujono mengatakan, dia mungkin orang termuda di Mojokuto yang tertarik pada sekte, karena kebanyakan orang muda tidak begitu tertarik dengannya (dia berusia sekitar 30 tahun). Ia mengatakan bahwa inti "ilmu" adalah menyesuaikan diri dengan orang lain serta tidak berkeinginan terlalu besar, tidak mengharap banyak. Kalau orang menginginkan sesuatu dan tidak memperolehnya, ia menerima kenyataan itu tanpa keluh kesah, tetapi apabila keinginannya terlalu kuat dan gagal, ia akan kecewa. Ia bermeditasi hanya sesekali kalau ada keinginan saja, tetapi tidak begitu sering dan tidak teratur. Mujono mengatakan, kalau orang dapat menjaga dirinya dari keterikatan pada harta-benda, maka orang akan rukun dengan orang lain. Tak seorang pun akan kecewa (gela); sehingga lingkungan yang makin lama makin besar—rumah, tetangga, desa, dunia—bisa disatukan, bisa rukun.

Karena itu, mistisisme *priyayi* dapat disimpulkan dalam serangkaian ide dasar. Di balik perasaan *kasar* dari kehidupan sehari-hari, terdapat perasaan *alus* yang juga merupakan diri hakiki seorang individu dan manifestasi Tuhan dalam dirinya. Orang bisa dan harus mengalami makna rasa tertinggi ini baik lewat tapa serta meditasi maupun lewat studi dan spekulasi. Pengalaman demikian menghasilkan kekuatan pribadi untuk mencapai tujuannya, apa pun tujuan itu di dunia. Orang berbeda-beda kesanggupannya dalam melaksanakan disiplin seperti itu dan dengan begitu, berbeda pula hak-hak serta kewajiban sosialnya dalam sebuah masyarakat yang teratur. Namun, sekalipun ada perbedaan demikian dan perbedaan dalam perasaan duniawi di antara berbagai individu dan kelompok, pada dasarnya orang itu identik satu sama lain. Karenanya, dengan menenangkan emosinya sendiri, orang tidak saja telah memulai sebuah proses yang (tergantung pada tingkat keberhasilannya) akan menyebar dari dirinya melalui keluarganya, desa serta bangsa, ke seluruh dunia, tetapi juga berjuang untuk merasakan perasaan yang sama-sama dimiliki semua orang. Akhirnya, karena identitas tertinggi dan apa yang tampak seperti relativitas perasaan, toleransi dalam soal-soal agama menjadi yang ideal; walaupun caranya berbeda-beda, tujuannya tetap sama. Bagaimanapun juga, inilah kepercayaannya—adapun realisasinya, itu soal lain.

Catatan:

[1] Empat orang pencuri yang beroperasi sendiri-sendiri dan tertangkap basah, dihukum mati di tempat itu juga ketika saya berada di Mojokuto; seorang sopir di kota sebelah dipukuli sampai mati ketika ia berhenti setelah hampir menabrak seorang gadis kecil; dan semua kejadian ini dijelaskan—dan dimaafkan—dengan alasan *kaget*—"semua orang benar-benar terkejut".

[2] Semua penghukuman mati itu dilakukan oleh orang desa dan oleh *priyayi* kota dianggap sebagai kekasaran watak petani.

[3] Baik Budi Setia maupun Sumarah bermeditasi secara massal ketika salah seorang anggota mereka sakit untuk menyembuhkannya; dan Sumarah menegaskan bahwa salah seorang anak yang pincang—yang masih menjadi anggota dan agak pincang sebagian serta membenarkan cerita mereka—bisa berjalan karena usaha semadi mereka. Kawruh Kasunyatan dianggap bisa membuat anggota mereka bertindak sebagai *dukun*; dan ia dipimpin oleh salah seorang *dukun* terkenal di wilayah itu.

[4] Tidak selalu demikian. Saya mendapat satu kasus yang kontra-indikatif, seorang *priyayi* yang cukup tinggi, menganjurkan kepada saya untuk menarik diri dari

dunia dan ia hampir dicela oleh semua karena sikapnya itu.

[5] Jadi nama rombongan *wayang wong* yang paling masyhur di Jawa adalah Ngèsti Pandawa, dimana karena Pandawa biasanya dianggap mencerminkan lima indra, nama itu memiliki makna mistik, berkonsentrasi dan menyatukan diri dalam usaha untuk mencapai makna tertinggi.

[6] Kadang-kadang disebut juga penyerahan diri, sujud bersembah di depan kekuasaan Tuhan, penyerahan kehendak seseorang kepada-Nya, sebuah perumusan yang penting dalam Sumarah, yang namanya sendiri bermakna demikian.

BAB 21

Sekte-Sekte Mistik

Setelah mendeskripsikan tema yang umum, sekarang saya ingin menggambarkan secara ringkas variasi khusus dari tema itu yang terdapat di Mojokuto karena kelima sekte utama itu masing-masing memiliki pandangan yang khas mengenai mistik dan cara organisasi sosialnya sendiri serta masing-masing menarik jenis orang yang berbeda ke dalam keanggotaannya.[1] Meskipun mereka merupakan bagian dari satu gerakan keagamaan umum dan menyadari kenyataan bahwa mereka memang merupakan gerakan keagamaan, mereka tetap mengambil posisi yang secara jelas berbeda-beda di dalamnya.

Budi Setia sangat dipengaruhi oleh gerakan teosofi Annie Besant, versi yang agak di-Barat-kan (dalam hal ini, di-Belanda-kan) dari mistisisme Timur. Sebagai hasilnya, ia menjadi semacam kelompok diskusi keagamaan yang berpikir-mendalam dan terdiri atas kalangan idealis yang sama aliran pikiran dan kelasnya, yang bukan sepenuhnya tidak lazim di Barat. Sumarah, di pihak lain, merupakan sekte yang anti-intelektual dan mencela hampir setiap jenis "pemikiran" atau spekulasi di luar yang minimal diperlukan serta membatasi dirinya hampir sepenuhnya kepada "penyatuan perasaan" dan meditasi sederhana. Pertemuan-pertemuannya tidak lebih dari kursus-kursus meditasi bersama. Sekalipun demikian, sekte ini adalah yang paling terorganisasi secara formal dan ketat terpadu, baik pada tingkat regional maupun lokal. Kawruh Beja, juga terorganisasi lebih baik daripada yang lain, sangat intelektualistis, hampir-hampir agnostik walaupun tak terlalu, menitikberatkan pada analisis fenomenologi atas pengalaman, sehingga mengorbankan meditasi dan sangat berkepentingan dengan usaha menegakkan sistem etika sosial atas dasar spekulasi ini. Ilmu Sejati mengambil sebagai tema utamanya, penafsiran kembali secara kabalistik atas lima rukun Islam dan berbagai gagasan lain yang berasal dari

tradisi Jawa; kata-kata mendapat makna (rahasia) ganda, teori-teori rahasia dari berbagai sumber digabung menjadi satu dalam sebuah skema yang rumit, yang menjelaskan semuanya bagi mereka yang tahu kuncinya, praktik-praktik khusus yang menuju kepada pengalaman mistik. Terakhir, Kawruh Kasunyatan menekankan unsur praktik hingga relatif menjauhi teori seperti halnya Sumarah, dengan pengecualian bahwa penekanannya kepada metode lebih besar, hingga meliputi cara-cara rahasia dan semirahasia dalam mengejar pengalaman mistik serta pikiran animistis mengenai isi pengalaman itu.

Budi Setia

Budi Setia didirikan pada masa pendudukan militer Belanda tahun 1949 di Mojokuto, di tengah-tengah revolusi, di bawah pimpinan setengah lusin pegawai negeri federalis,[2] termasuk wedana pada masa itu, seorang pensiunan *mantri polisi* (kepala polisi),[3] penilik sekolah federalis yang sebelum perang, menjabat sebagai kepala sekolah menengah atas yang dimiliki oleh *priyayi*, kepala desa federalis untuk Mojokuto (sekarang guru Kawruh Kasunyatan) dan seorang juru gambar pengairan, yang masih mengepalai organisasi itu sekarang. Belanda tentu saja melarang semua organisasi Pribumi, tetapi dalam hal ini, kebetulan kepala polisi Belanda yang bertugas menjaga keamanan domestik adalah seorang penggandrung teosofi, sehingga ketika ia bertemu dengan pensiunan kepala polisi Jawa yang sudah menjadi seorang teosof selama bertahun-tahun, ia justru menyarankan agar dibentuk sebuah kelompok kecil di bawah pengarahan umum kepala polisi Belanda itu, untuk bertemu secara berkala dan melakukan meditasi demi perdamaian. Dengan demikian, sepanjang masa pendudukan, sekelompok kecil pejabat federalis ini berkumpul sekali seminggu dengan kepala polisi itu di kantor polisi untuk bermeditasi dan berdiskusi tentang soal-soal keagamaan pada umumnya, dari mana kemudian tumbuh organisasi Budi Setia yang sekarang. Ternyata, para peserta Jawa tidak merasa bahwa mereka membantu dan menyenangkan musuh, karena, menurut kata-kata pemimpinnya sekarang, "kita tidak bermeditasi hanya agar Belanda menang, tetapi untuk perdamaian pada umumnya".

Apa pun kebaikan argumen ini, tetapi perasaan antigolongan federalis, yakni orang-orang Jawa yang bekerjasama dengan Belanda di masa revolusi, cenderung mereda di Mojokuto, sejalan dengan ketidakmampuan umum

yang luarbiasa dari orang Jawa untuk menanggung dendam berlama-lama. (*Liwat, wis liwat,* kata mereka—"Yang sudah lewat, ya lewat", sebuah ungkapan yang tidak saja memaafkan kolaborasi dengan Belanda, tetapi juga memaafkan pengumpul pekerja paksa pada masa Jepang dan pencari kuli kontrak perkebunan Sumatera di masa Belanda). Sesekali terdengar juga komentar negatif dari beberapa orang republik kawakan tentang para kolaborator itu, tetapi hanya sedikit ketegangan yang masih tersisa di antara kelompok itu sebagai kelompok. Semua kaum federalis tampaknya sudah naik statusnya sebagai pegawai negeri sejak sebelum perang, karena kurangnya pegawai yang terlatih untuk mengisi birokrasi. Sekarang ini, Budi Setia tampaknya sudah tidak lagi menanggung cacat masa lampaunya walaupun ia masih menarik jenis orang yang serupa ke dalam keanggotaannya—pegawai, pensiunan pegawai, guru, mereka itu tidak semuanya kaum federalis tempo dulu; malah satu atau dua anggotanya di Mojokuto dulunya adalah orang republik yang aktif.

Ada sekitar 25 sampai 30 anggota Budi Setia di Mojokuto, semuanya *priyayi,* karena sekte ini merupakan sekte yang paling "murni" di antara semua sekte lainnya dalam hal status. Anggota-anggotanya berumur antara 25 sampai 70 tahun, kebanyakan berusia sekitar 50-an saya kira, sekalipun salah seorang anggotanya yang paling aktif, seorang guru Taman Siswa, baru berumur 25 tahun. Hanya sekitar selusin anggota yang teratur mengikuti pertemuan, sedangkan selebihnya hanya kadang-kadang saja datang. Anggota-anggota yang sering datang, semuanya adalah pegawai dalam birokrasi (kebanyakan di pegadaian negara dan kantor irigasi) atau guru-guru, kebanyakan di Taman Siswa, tetapi ada juga yang dari sekolah rakyat. Kelompok itu bertemu tiap hari di rumah salah seorang anggotanya secara bergiliran dan walaupun mempunyai organisasi formal yang longgar dengan seorang ketua, sekretaris serta bendahara, pertemuan itu diselenggarakan dengan cara yang santai sekali. Setiap pertemuan dibuka oleh ketua, yang biasanya menyampaikan pidato pendek yang menyatakan bahwa tujuan Budi Setia hanyalah untuk memperoleh damai di hati dan dunia pada umumnya. Ini kemudian diikuti dengan laporan mengenai berita-berita nasional dan internasional minggu itu oleh salah seorang anggota, yang kemudian diikuti dengan ulasan-ulasan dari semua orang tentang itu.

> Wiryo bertanya kepada Wasisto mengenai berita-berita yang ada. Wasisto berkata, "Berita minggu ini ada yang baik dan ada yang buruk:

Pertama, yang baik adalah bahwa keamanan semakin baik di Jawa Barat (di mana terjadi pemberontakan sayap kanan Islam terhadap pemerintah), karena tindakan kabinet baru; banyak gerombolan teroris yang ditahan serta banyak senjata yang dirampas. *Kedua*, pemerintah telah menasionalisasi perusahaan listrik di Ambon. *Ketiga*, Perdana Menteri Jepang datang ke sini untuk membicarakan pampasan perang. Yang buruk, *pertama*, Irian Barat belum kembali ke pangkuan Indonesia dan Belanda semakin keraskepala. *Kedua*, pemberontakan Aceh (juga dari sayap kanan Islam, yang sesudah ditumpas, meningkat lagi). Komunikasi rusak, kereta digulingkan, hubungan telepon diputus." Ia melaporkan bahwa beberapa dokumen sudah ditemukan yang menunjukkan bahwa ada hubungan antara pemberontakan itu dengan Jawa Barat dan bahwa Wakil Perdana Menteri sudah pergi ke sana untuk memeriksa sendiri situasi itu. "*Ketiga*", katanya, "perjuangan politik makin bertambah sengit. Sayap kanan, khususnya Masyumi, partai yang terbesar, hanya menginginkan jatuhnya pemerintah. Akan tetapi, marilah kita berharap agar itu tidak terjadi. Kita harus bersyukur kepada Tuhan bahwa negara kita berjalan lancar. Kita tidak menginginkan rasa lama yang tidak enak itu (yakni teror pada zaman revolusi) kembali". Wiryo menambah komentar Wasisto, berkata dengan penuh kesungguhan bahwa semua pemogokan, pencurian dan pemberontakan, merupakan hal-hal buruk, sebuah kenyataan yang menyedihkan, tetapi dilihat dari segi kehidupan rohani, itu bukan apa-apa.

Kadang-kadang sebelum laporan, tetapi biasanya sesudahnya, ada waktu untuk meditasi. Setiap orang menghadapkan kursinya ke timur (sebab di sanalah matahari terbit), lampu dimatikan, gorden ditutup dan setiap orang masuk ke dalam dirinya selama setengah jam, mengosongkan pikirannya, mengatur nafasnya serta mencoba untuk setidaknya memperoleh pengalaman mistik parsial. Kemudian tibalah acara *kursus*, yang biasanya diberikan oleh Wiryo, yang kurang lebih adalah guru kelompok itu, tetapi kadang-kadang juga diberikan oleh anggota lain. Ini adalah kuliah pendek tentang beberapa hal yang diberikan oleh pengajar, kemudian diikuti dengan diskusi panjang lebar tentang itu dan topik-topik yang bersangkutan oleh semua anggota yang hadir, laki-laki maupun perempuan. Di antara berbagai masalah yang didiskusikan pada 10 kali pertemuan yang saya ikuti adalah: perbedaan antara diri sejati dan diri palsu; masalah reinkarnasi dan apakah mungkin mundur dalam tangga eksistensi ataukah keadaan tidak maju merupakan hal terburuk yang bisa menimpa kita; hakikat dan sumber-sumber kejahatan serta kebutuhan dan bentuk retribusi ketuhanan. Hakikat,

sebab dan makna mimpi; meditasi dan tapa, tujuan serta cara-caranya; hubungan antara tingkahlaku dengan perasaan dalam; usaha keagamaan individual dan hubungannya dengan aksi sosial; perbedaan menurut pengalaman antara berbagai aspek kehidupan dalam seperti imajinasi, indra, jiwa, diri, kehendak, hati nurani; hubungan yang tak terhindarkan antara suka dan duka; bukti-bukti adanya Tuhan serta sifat-sifatnya, lagi-lagi dalam bentuk fenomenologi dan bukan dalam bentuk logika atau dogma sederhana; kesatuan semua orang pada tingkat dasarnya serta implikasi etisnya; perbedaan antara perenungan emosional dan intelektual; perbandingan nilai antara studi dengan meditasi dalam agama. Semua diskusi ini, yang seringkali lebih merupakan serangkaian pidato berganti-ganti—dan bukan sebuah diskusi yang sejati—yang disampaikan ke langit-langit atau lantai atau ke luar jendela, berlangsung dalam bahasa Jawa tinggi yang sangat formal, satu-satunya bahasa yang sesuai untuk hal-hal seperti itu.

Setelah diskusi selesai, biasanya ada *wacan*, pembacaan, kalau waktunya tidak terlampau larut, umumnya dilakukan oleh Wiryo yang membaca *Brahma Widjaja*, sebuah majalah mistik yang diterbitkan di Yogyakarta, atau mengulas Baghavad Gita atau kadang-kadang, membaca majalah teosofi. Sesudah ini dan barangkali ditambah sedikit diskusi tentang itu, pertemuan diakhiri.

Hubungan antara teosofi dengan Budi Setia sedikit ganjil. Ada beberapa "pondok" teosofi (*loges*), begitulah mereka menamai cabang-cabang mereka, di seluruh Jawa, yang paling dekat dengan Mojokuto ada di Kediri, ibukota kabupatennya yang terletak kurang lebih 24 kilometer dari Mojokuto. Walaupun ketika Budi Setia didirikan, empat atau lima orang anggotanya adalah pengikut teosofi, dari seluruh anggota di Mojokuto, hanya Pak Wiryo dan isterinya yang menjadi anggota organisasi internasional itu. Pada waktu saya mengikuti pertemuan-pertemuan itu, Budi Setia menjadi tampak semakin khas sebagai sebuah klub teosofi, dengan Wiryo yang memberi kuliah mengenai "ilmu", lengkap dengan bagan-bagan rumit—dalam bahasa Belanda—yang menjelaskan ajaran itu; akhirnya, ia mendorong organisasi itu agar menjadi anggota dari organisasi yang lebih luas, sebuah *loge* teosofi, dengan meyakinkan para anggota bahwa ini tidak memerlukan perubahan kepercayaan mereka. Hal ini masih dipertimbangkan ketika saya pergi. Tampaknya mereka akan menjadi anggota, walaupun mereka agaknya tidak sepakat dengan beberapa rincian kepercayaan teosofi,

terutama yang mengingkari kemungkinan mundurnya derajat orang dalam reinkarnasi (teosofi ternyata berpegangan kepada kemajuan yang tak terhindarkan lewat penjelmaan yang lebih tinggi, atau paling jeleknya, tidak ada perubahan samasekali), kebaikan mutlak dari kekuatan yang diperoleh melalui meditasi yang tidak bisa dipakai untuk maksud jahat serta gagasan bahwa pasti ada balasan untuk kejahatan—dengan kata lain, dengan pandangan yang sangat optimistis tentang kejahatan yang ada pada kepercayaan India-Inggris. Teosofi juga ditentang karena nuansa "Barat"-nya, hubungannya dengan Belanda, beberapa di antaranya jelas sangat aktif dalam gerakan itu dan intelektualismenya yang ekstrem.

Sumarah

Sumarah, walaupun berada di urutan kedua sesudah Budi Setia, yang merupakan kelompok yang paling didominasi *priyayi,* ia memiliki karakter yang sangat berbeda dengan Budi Setia, yang dianggapnya terlalu teoretis[4]. Pertama-tama, pertemuan Sumarah hampir seluruhnya terdiri atas meditasi. Mereka biasanya memulai dengan keheningan mutlak untuk sejenak. Sesudah istirahat, ada lagi periode serupa yang sedikit lebih lama; akhirnya, meditasi yang sangat lama, seringkali lebih dari satu jam dan kadang-kadang dilakukan dengan berdiri. Menurut mereka, kalau orang berhasil meditasinya, ia akan mendengar Tuhan menyanyikan berbagai perintah dan larangan yang merupakan isi Kitab Suci sekte itu dengan gaya *tembang* Jawa. Kalau ada beberapa yang tidak berhasil mencapai hal ini, maka guru (pegawai pegadaian) membaca buku itu sendiri seperti yang telah ditulisnya menurut dikte pendiri dan guru kepala Sumarah. Kitab itu berbahasa Jawa rendah dan anggota yang lebih tinggi di antara para hadirin mengikuti ujung setiap kalimat sehingga efeknya menyerupai pengajian Islam versi Jawa. Kecuali selingan selama 20 menit ketika guru dan para asistennya meninggalkan ruangan untuk "melatih" anggota-anggota yang muda bermeditasi di ruangan lain, pertemuan itu hanya terdiri atas meditasi itu saja, karena tidak ada laporan atau diskusi dalam pertemuan Sumarah.

Sumarah adalah yang paling terorganisir di antara sekte-sekte yang ada. Ia bukan saja mempunyai empat tingkatan—pemuda, anggota biasa, anggota yang lebih tinggi dan guru, yang dipilih dengan jalan

meditasi oleh dewan pimpinan pusat di Yogyakarta—tetapi ia pun mempunyai konstitusi tertulis, pertemuan-pertemuan antarcabang dimana para murid kelompok Sumarah yang sudah maju dari berbagai kota berkumpul untuk bermeditasi bersama, berbagai pembagian formal baik di tingkat lokal maupun nasional, kongres nasional para guru yang dilakukan dua kali dalam setahun dan tujuan-tujuan yang dideklarasikan (tetapi belum dilaksanakan) seperti mendirikan sekolah serta membantu orang miskin. Konstitusi, di samping menetapkan aturan dan regulasi keanggotaan, secara garis besar mengatur pengorganisasian formal keseluruhan sekte itu ke dalam berbagai divisi, cabang serta anak cabang dan menyatakan tujuan umum "jama'ah", yakni untuk mendapat perdamaian lahir dan batin, juga menetapkan sembilan janji yang menyimpulkan pernyataan kepercayaan kelompok itu:[5]

1. Anggota jama'ah Sumarah percaya akan adanya Tuhan yang telah menciptakan langit dan bumi serta semua yang terdapat di dalamnya dan mengakui para nabi serta kitab-kitab suci.
2. Mereka berjanji untuk mengingat Tuhan dan tidak menyembah diri sendiri ("aku"—diri yang lebih rendah) dan mereka mencari kebenaran, Tuhan serta penyerahan diri.
3. Mereka berjanji akan berusaha menjaga kesehatan jasmani, kedamaian rohani dan jiwa murni serta berwatak, berkata serta bertindak mulia.
4. Mereka berjanji mendukung persaudaraan universal atas dasar cinta yang mendalam.
5. Mereka berjanji memperluas tugas hidup sebagai warga negara menuju kepada keagungan, kemuliaan dan mengusahakan perdamaian serta ketertiban dunia.
6. Mereka berjanji untuk berbuat benar, tunduk kepada hukum negara, menghargai orang lain, tidak merendahkan kepercayaan orang lain dan mencoba menjelaskan Sumarah dengan cinta kepada semua orang serta menjelaskan bahwa semua agama harus bersatu dalam aspirasi.
7. Mereka berjanji akan berhenti berbuat jahat, menyakiti, membenci, berbuat dosa dan semua kata serta perbuatan harus benar dan tidak berpura-pura serta melakukan kewajibannya dengan sabar, akurat, tanpa tergesa-gesa dan kaku.
8. Mereka berjanji memperluas pengetahuan mereka mengenai soal-soal duniawi dan sisi dalam dari segala sesuatu.
9. Mereka berjanji untuk tidak fanatik, tetapi bersandar kepada kebenaran.

Jadi, paling tidak dalam niatnya, Sumarah lebih dari sekadar perkumpulan meditasi yang informal; ia memiliki aspirasi untuk menjadi semacam Muhammadiyah dari "Ilmu Jawa"—sebuah perkumpulan sosial-keagamaan yang lebih berdasarkan mistik daripada Islam. Namun, elaborasi formalnya jauh lebih besar daripada kompleksitas organisasinya, yang dalam kenyataannya, hanya sedikit di atas perkumpulan meditasi informal ketika saya menyaksikannya dalam praktik.[6]

Kawruh Beja

Kawruh Beja memiliki aspirasi organisasi yang sama dengan Sumarah, tetapi lebih longgar organisasinya di tingkat lokal. (Ia menyelenggarakan kongres nasionalnya di Surabaya, yang diikuti oleh guru dan beberapa anggota cabang Mojokuto, ketika saya tinggal di sana). Di Mojokuto setidaknya, Kawruh Beja yang kebanyakan memerhatikan spekulasi mengenai dasar-dasar metafisik dari perasaan dan kejadian-kejadian yang dirasa, dipertemukan terutama lewat terbitan-terbitannya, khususnya majalah bulanan *Dudu Kowé*, yang diterbitkan di Yogyakarta. Seseorang bisa menjadi guru Kawruh Beja terutama dengan mempelajari majalah itu dan berbagai publikasi yang disebarkan oleh kelompok itu. Ada serangkaian buku khusus yang harus dipelajari seseorang, sebuah kursus pribadi yang berlangsung selama lima bulan, tetapi orang tentu saja boleh mendiskusikan isinya dengan orang lain yang mempelajarinya, karena tidak ada yang rahasia di dalamnya.

Guru utama dalam "ilmu" itu di Mojokuto adalah seorang bekas pegawai birokrasi sipil dan pabrik gula Belanda serta mempunyai pengikut sekelompok kecil *priyayi* tua, kurang lebih setengah lusin orang. Ia tinggal di sebuah desa di dekat kota dan mengadakan rapat tiap bulan purnama (agar orang tahu jalan), yang dihadiri tidak saja oleh teman-teman dekatnya, tetapi biasanya juga diikuti oleh sekitar 30 orang desa yang tinggal di dekatnya dan kadang-kadang juga orang kota lainnya. Pada pertemuan seperti itu, ia dan "murid-muridnya" mendiskusikan berbagai masalah dan membaca artikel-artikel dalam *Dudu Kowé*. Pada umumnya, pertemuannya seperti pertemuan Budi Setia, hanya saja di sana tidak ada meditasi.

Anggota-anggota Kawruh Beja mengatakan bahwa mereka tidak berurusan dengan apa yang tidak bisa dialami secara langsung dan bahwa mereka mencoba membangun seluruh sistem mereka atas dasar fakta yang bisa dipahami. Mirip dengan Descartes, mereka mencoba menyisihkan semua keyakinan yang sudah diterima dan mulai dari "ide-ide yang dipersepsi secara jelas"—pengertian tentang diri, pergantian yang terus berlangsung antara suka dan duka, dorongan seks serta rasa lapar. Berbeda dari Descartes, Kawruh Beja tidak berusaha menemukan kembali apa yang kiranya menjadi dasar metafisika ide-ide itu, melainkan mencoba membangun sistem etika langsung di atas ide-ide itu, etika yang ternyata, tak pelak lagi, merupakan etika umum *priyayi* yang menekankan pangkat, kesopanan, penyembunyian serta pembungkaman perasaan. Hasilnya adalah sebuah sistem yang hampir agnostik mengenai masalah-masalah metafisika tertinggi dan merupakan sejenis psikologi spekulatif yang universal. "Bukan kami tidak percaya pada Tuhan atau makhluk-makhluk halus", kata guru itu. "Hanya kami ingin jauh menjelajah tanpa mereka, lalu memperkenalkan mereka di ujung penjelajahan dan bukan permulaan—karena cara itu tidak begitu membingungkan".

Saya sudah mengemukakan analisis fenomenologis Kawruh Beja tentang jiwa dan diri. Sebagai contoh lebih lanjut mengenai cara berpikir filsuf aliran ini, berikut saya kutip keterangan guru Mojokuto tentang bagaimana hal ini terhubung dengan kelakuan pada umumnya:

> Sekarang, kembali kepada pokok bahasan semula, jiwa adalah sebuah objek yang bisa dihancurkan. Ia dimulai dengan kelahiran orang dan berakhir dengan kematiannya, ketika pengalaman individu berhenti. Dengan kata lain, jiwa manusia adalah hasil "catatan" individu dalam perbuatannya sehari-hari, tumpukan pengalaman individu. Orang bukan saja tahu siapa dia, tetapi juga kapan dan di mana ia dilahirkan serta apa yang telah dilakukannya. Ini semua dicatat. Kita ingat, misalnya, ketika kita bermain kelereng selagi masih kanak-kanak. Nah, itu adalah bagian dari jiwa kita; semua pengalaman menjadi catatan dan inilah jiwa. Dari sini, dua proposisi muncul; kalau jiwa dan diri sejati diaduk satu sama lain sebagaimana gula diaduk dalam kopi, maka jiwa itu akan memperoleh pencerahan serta dipimpin oleh diri sejati. Individu itu pun akan berbuat secara teratur dan terarah. Namun, kalau jiwa dan diri sejati itu tidak berpadu, maka individu itu akan tanpa arah, tidak tercerahkan dan gelisah. Orang yang pertama akan damai, sedangkan orang yang kedua akan gundah di dalam.

Ilmu Sejati

Ilmu Sejati organisasinya longgar sebagaimana Kawruh Beja, hanya saja perumusan isinya lebih sistematik. Tiap guru (yang harus memperoleh ijazah dari guru kepala, biasanya dengan rekomendasi dari guru lokalnya) harus menghafal agenda yang terdiri atas 18 pokok pikiran yang berisi semua yang harus diajarkan. "Ilmu" itu disusun sedemikian rupa agar bisa diajarkan dalam satu kali pertemuan. Oleh sebab itu, pada setiap pertemuan Ilmu Sejati, 18 pokok pikiran itu semuanya ditela'ah, nyaris dengan cara mengaji, oleh guru. Para murid mendengarkannya dengan tenang dan secara teoretis seluruh "ilmu" itu bisa dipelajari dalam semalam saja. Namun, pada kenyataan sebenarnya, hal itu demikian rumit dan kaburnya, sehingga perlu mendengarkannya secara berulang-ulang, menghafalkannya serta menela'ahnya bersama sang guru sebelum seseorang benar-benar bisa memahaminya dengan cukup baik dan bisa memperoleh faedah daripadanya, belum lagi kalau ia harus mengajarkannya.

Sistem Ilmu Sejati, yang sebenarnya dianggap rahasia, tetapi siap dibeberkan oleh banyak orang, bisa diikhtisarkan seperti di bawah ini, menurut versi saya tentang 18 pokok pikiran itu:

1. Penafsiran kembali syahadat secara kabalistik yang berbunyi "Saya percaya bahwa Tuhan berada dalam diri saya dan nafas saya adalah utusan-Nya". Ini terutama dilakukan dengan memberi arti kedua pada sebuah perkataan atas dasar asosiasi bebas yang umum; misalnya rasul, yang sebenarnya berarti nabi, dikatakan "sebenarnya" memiliki arti rasa, "perasaan".
2. Penafsiran kembali rukun-rukun yang lain, misalnya, puasa tidak berarti hanya membatasi makan dan minum, tetapi juga membatasi pelepasan kemarahan dan pencarian diri sendiri; zakat berarti memberi nasihat yang baik kepada orang lain di samping uang dan makanan; naik haji adalah menuju ke dalam diri.
3. Diskusi tentang kelakuan yang "benar" dan "sopan" kepada lima tipe orang: kedua orangtua, mertua, nenek, raja, guru, (yakni kepada atasan).
4. Bagaimana menumbuhkan keadaan perasaan yang diinginkan seperti kesabaran, menerima keadaan dan sikap tak terpengaruh.
5. Bagaimana memiliki perasaan solidaritas dengan orang lain.
6. Bagaimana menjaga diri dari kelakuan "buruk" seperti judi, mencuri dan mengunjungi pelacur.

7. Bagaimana menghindari perasaan "buruk" seperti iri hati, mementingkan diri sendiri dan sikap keraskepala.
8. Bagaimana menghindari praktik bid'ah seperti menyembah pohon, batu dan berhala.
9. Tapa, bagaimana mengatur kehidupan lahir dan batin. Untuk kehidupan lahir, hal penting yang harus dilakukan adalah bagaimana bersikap asketik dalam hal-hal seperti tidur, hubungan seks, minum dan makan; untuk kehidupan batin, ada berbagai teknik menenangkan emosi. (Ternyata di sinilah letak relevansinya latihan-latihan pengendalian nafas).
10. Berbagai penyakit dan penyebabnya: seperti sakit pada tubuh, kelesuan serta kekecewaan di dalam hati.
11. Bagaimana memelihara kemauan yang mantap, tidak melepaskan harapan.
12. Bagian-bagian tubuh dan bagian-bagian jiwa (masing-masing lima).

13-18. Berbagai pepatah dan potongan nasihat moral: seperti janganlah melakukan diskriminasi terhadap bangsa dan agama lain.

Karena kebanyakan hal ini diutarakan dengan bahasa yang lentur dan berbelit-belit, dimana banyak yang bergantung pada permainan kata serta pemakaian istilah-istilah "Jawa Kuno" yang kalau tidak lagi lazim bagi kebanyakan orang, maka ia lebih kedengaran sebagai semacam mantra.[7] Sistem itu bisa diajarkan kapan saja orang memintanya, selalu sebagai satu unit lengkap. Dan tidak ada waktu pertemuan yang teratur bagi sekte Ilmu Sejati di Mojokuto, tetapi sekadar sidang sesekali (biasanya pada malam Minggu) dan banyak diskusi informal tentang itu. "Ilmu itu bisa diajarkan secara individual atau kepada kelompok. Walaupun tak ada pungutan kecuali Rp 2,50 untuk diagram dan "bagan pengingat" yang dicetak, orang diharapkan memberi semacam hadiah kepada guru. Menurut jumlah anggotanya, pemeluk Ilmu Sejati adalah yang paling banyak dibandingkan dengan sekte mana pun di Mojokuto,[8] tetapi sekte ini organisasinya demikian informalnya, sehingga tidak begitu memiliki rasa solidaritas di antara berbagai anggotanya dibandingkan dengan kelompok-kelompok lain.

Kawruh Kasunyatan

Dalam Kawruh Kasunyatan, lagi-lagi spekulasi agak diminimalisir dan tekanan diletakkan pada praktik, pada metode konsentrasi. Guru

sekte ini adalah bekas kepala desa federalis di Mojokuto. Ia sebenarnya lebih merupakan seorang *abangan* daripada *priyayi*. Orang bisa menemukan sebuah urutan status yang menurun melalui Budi Setia, Sumarah dan Kawruh Beja, kelompok yang terutama terdiri atas *priyayi*, ke Ilmu Sejati dan Kawruh Kasunyatan, yang lebih abangan. Malah mungkin untuk memasukkan Permai, sekte politis-religius yang hampir seluruhnya *abangan*, ke sini sebagai titik paling rendah dalam deretan itu, atau memasukkan Kawruh Kasunyatan ke dalam bagian *abangan* sebagai sebuah kelompok yang tidak terpolitisir seperti Permai. Istilah *abangan*, *priyayi* dan *santri* menunjukkan dimensi variasi kultural, bukan kategori absolut. Dan kalau orang bersikeras dengan jenis-jenis yang murni, maka hanya sedikit saja yang bisa didiskusikan di luar *slametan*, Muhammadiyah dan Budi Setia. Kasus-kasus campuran, yang merupakan mayoritas besar, harus dibahas dalam tempat yang tampaknya strategis untuk mempelihatkan komposisi campuran mereka yang tepat.

Kawruh Kasunyatan didirikan pada 1925 oleh seorang bangsawan Surakarta, Radèn Mas Suwana (yang meninggal pada 1930). Guru gerakan Kawruh Kasunyatan di Mojokuto mengaku telah belajar langsung dari pemimpin-pendirinya dan sudah mendirikan cabang pertama kelompok itu di Mojokuto pada 1927, yang membuatnya menjadi kelompok paling tua di kota itu.

Sekte ini bertemu 35 hari sekali (pada hari *Minggu Legi*) di rumah guru itu di Mojokuto dan tiap pertemuan berlangsung semalam suntuk. Karena dari pukul delapan sampai tengah malam, pertemuan itu terbuka untuk siapa saja, maka saya menyaksikan bagian itu. Dari tengah malam sampai dini hari, pertemuan itu rahasia. Yang datang ke pertemuan kebanyakan berasal dari luar kota Mojokuto, umumnya dari desa-desa, tetapi beberapa priyayi, baik setempat maupun dari kota lain, juga menjadi anggotanya. Orang datang dari tempat-tempat sejauh 80 atau 90 kilometer, berjalan kaki atau mengendarai sepeda, untuk mengikuti pertemuan itu; dan sekitar 200 atau 300 orang biasanya berdesak-desakan di dalam rumah sang guru untuk ikut serta dalam meditasi massal sesudah tengah malam.

Pertemuan Kawruh Kasunyatan periode sebelum tengah malam disediakan untuk inisiasi anggota-anggota baru. Guru duduk di depan sentong tengah—kamar tidur upacara di tengah rumah dan membacakan pernyataan kepercayaan organisasi dalam gaya mengaji kepada anggota-

anggotanya yang baru, yang umumnya tidak mengerti banyak karena sebagian besar dibuat dalam bahasa Jawa sastera yang banyak berisi kata-kata yang sudah usang. Kebanyakan terdiri atas kata-kata hampa dan nasihat-nasihat umum agar hidup sederhana dan berpikir tinggi-tinggi.

Anggota-anggota baru bertanggungjawab atas tersedianya makanan bagi seluruh rombongan, yakni makan nasi di sekitar tengah malam dan memberi sejenis hadiah kepada guru. Bagi kebanyakan anggota baru, hidangan dan sumbangan itu berarti ongkos sekitar Rp 25 sampai Rp 50. Sesudah guru membacakan buku itu kepada mereka, mereka harus menatap lampu minyak beberapa lama dan tanpa berkedip samasekali; lalu mereka akan melihat matahari atau bintang-bintang, atau yang jarang terjadi, tetapi lebih penting, "saudara-saudara" mereka, yakni tali pusar dan ari-ari. Proses pertemuan dengan saudara spiritual sendiri ini disebut "perkawinan". Menurut anggapan, teknik pengaturan nafas, konsentrasi pada kehidupan batin dan persepsi atas suara rasa tertinggi ketika menarik dan menghembuskan nafas (hu Allah) memungkinkan orang untuk memanggil "saudara-saudara alus" ini untuk membantunya dalam kegiatan-kegiatan seperti mengobati, berdagang ataupun bercinta.

Karena ada berbagai cara yang digunakan untuk melatih para anggota bermeditasi—menatap titik, pengaturan nafas dengan irama yang berbeda-beda dan sebagainya, yang oleh para anggota disebut sebagai hipnosis diri, maka Kawruh Kasunyatan diorganisasi secara minimal.[9] Ia hanya merupakan sejenis latihan khusus dalam satu rangkaian praktik mistik yang disepakati baik oleh guru maupun anggota dan hanya salahsatu jalan saja untuk mencapai pengetahuan (*gnosis*) serta hanya berfaedah bagi mereka yang "cocok"—apakah mereka itu orang Jawa, Cina, atau Eropa; beragama Kristen, Islam atau *abangan*. Yang lain dinasihatkan untuk mencoba metode-metode lain.

Organisasi antarcabang lemah sekali. Setahun sekali, pada tahun baru Jawa, tanggal 1 Sura, guru di Mojokuto itu membawa kurang lebih 30 anggotanya ke Lumajang, sebuah kota di tenggara Pulau Jawa, untuk bermeditasi semalam suntuk di makam pendiri sekte itu. Karena guru-guru Kawruh Kasunyatan lainnya di Jawa Timur juga melakukan ini, maka ada sejenis pertemuan informal di antara para anggota aktif "ilmu" itu. Akan tetapi, tidak ada pertemuan formal, hanya meditasi semalam suntuk saja. Guru-guru mengangkat dirinya sendiri atau

ditunjuk oleh guru-guru yang sudah diakui, seperti guru Mojokuto itu, yang sudah amat terkenal di wilayah itu dan mengatakan bahwa ia hendak mengangkat anaknya menjadi guru dalam ilmu itu untuk menggantikannya.

Implikasi Sosial Sekte-Sekte Mistik

Sekte-sekte yang tak terorganisasi atau sekte-sekte "liar", sebagaimana Belanda menyebutnya—seperti Ilmu Sejati dan Kawruh Kasunyatan tidaklah baru di Jawa, tetapi usaha untuk mengorganisasikan mereka ("menjinakkan" mereka)—memang baru.

Ilmu Sejati dan Kawruh Kasunyatan mewakili bentuk "kuno" organisasi gerakan "ilmu". (Keduanya berasal dari masa sebelum perang dan ada di Mojokuto sebelum perang). Keduanya merupakan kelompok yang longgar dan sebagian besar karismatik, yang hanya terikat oleh hubungan guru dengan para pengikut. Dalam sekte-sekte "baru", Sumarah, Kawruh Beja dan meskipun tidak begitu baru, Budi Setia, yang semuanya muncul sesudah perang, setidaknya dalam bentuknya yang sekarang, tampak ada kecenderungan mengambil bentuk yang lebih spesifik dan hampir seperti jama'ah. Berhadapan dengan konteks keluarga-geografis dari agama *abangan* dan organisasi kejama'ahan kaum *santri*, kelompok sekte mistik yang masih lemah keterorganisirannya dan tidak terikat antara satu sekte dengan sekte lain, meski memiliki ikatan yang longgar dengan sekte yang sama di kota-kota lain, tampak makin memperoleh kekuatan. Apakah ini akan mengalami kristalisasi menjadi gerakan keagamaan yang dirumuskan dengan baik atau tetap dalam bentuk mereka sekarang yang agak menyerupai anarki, memang sulit untuk dinilai. Beberapa kelompok semacam itu di Jawa sudah mulai menuntut agar Menteri Agama mengakui mereka sebagai agama "resmi" yang sederajat dengan Islam dan Kristen; dan kita telah melihat bagaimana Sumarah, misalnya, mulai mencoba memformalkan hubungan guru-murid ke dalam struktur yang melingkupi semuanya serta relatif stabil.

Berlawanan dengan sifat antikelembagaan dan individualistis dari mistisisme sebagai sebuah bentuk keagamaan, ada tekanan yang mengimbangi dari percaturan politik kepartaian, bertambahnya sarana komunikasi dan kebutuhan yang semakin terasa akan penerapan kepercayaan agama dalam masyarakat.

Sesudah meditasi itu, Wiryo (pemimpin Budi Setia) mengatakan bahwa ada beberapa yang sedang dipikirkannya, yang ingin ia sampaikan kepada kelompok. Ia mengatakan bahwa dengan adanya malapetaka di Jawa Barat dan sekarang di Aceh, maka para anggota Budi Setia harus memikirkan ini dalam-dalam secara batin untuk memahami sepenuhnya bahwa pemberontakan seperti itu adalah jahat. Katanya, semua itu merupakan hasil dari egoisme, mementingkan diri sendiri, karena terlalu banyak memusatkan perhatian kepada diri sendiri saja dan tidak kepada kesejahteraan umum. Masalah yang menghantuinya, katanya, adalah bagaimana Budi Setia bisa menyebarkan pandangannya kepada massa hingga tidak hanya diketahui oleh pemeluk-pemeluknya saja dan dengan demikian egoisme itu bisa ditentang. "Setiap malam Jum'at kita datang ke sini untuk bermeditasi", katanya, "tetapi kita semua harus memiliki sebuah program yang praktis. Kita memerlukan sebuah rencana untuk menyebarkan gagasan ini sampai kepada mereka yang egois, yang sangat memerlukan hal itu, sehingga situasi sosial yang buruk itu bisa diperbaiki. Apa yang saya persoalkan adalah bagaimana caranya Budi Setia dapat mempengaruhi kepercayaan orang lain?" Sujoko mengatakan bahwa masalah ini agaknya merupakan masalah kepercayaan dan politik, masalah tujuan rohaniah serta tujuan politik bagi Budi Setia. Ia mengatakan bahwa menurut pendapatnya, kita harus menerapkan nilai-nilai kita dalam kehidupan kita sendiri terlebih dahulu. Ia mengatakan bahwa gerombolan pemberontak itu dipimpin oleh satu dua orang pemimpin yang berhati egois. "Setiap orang mempunyai pemimpin", katanya. "Bila pemimpin itu egois, maka masyarakat juga egois. Kalau para pemimpin tidak egois, maka masyarakat akan benar-benar berwatak sosial. Apa yang kita inginkan adalah masyarakat sosial, (Ia menegaskan bahwa yang dimaksudkannya bukanlah masyarakat sosialis) masyarakat yang memiliki pemimpin-pemimpin yang sosial dan tidak egois. Jadi, yang penting adalah kita memurnikan diri kita sendiri, sesama *priyayi* dan kemudian melaksanakan kewajiban masing-masing: Pak Wiryo di Jawatan Irigasi, Pak Cipto di Pegadaian dan saya sendiri mengajar di sekolah Taman Siswa". Ia kemudian bertanya kepada Wiryo apa rencananya dan contoh penerapannya dalam tindakan praktis. Wiryo mengatakan bahwa ia tidak punya contoh dan tidak menemukan jalan keluar. (Namun sekitar sebulan kemudian, ia menyampaikan usulnya agar Budi Setia menjadi bagian dari himpunan teosofi nasional). Ia baru saja bepikiran, ia mengulanginya, bahwa sebab dari keresahan sosial di Indonesia adalah egoisme dan ia berpendapat bahwa para anggota harus memikirkan hal ini secara serius: bagaimana merealisir gagasan mereka hingga perdamaian cepat tercapai.

Barangkali rangsangan paling kuat untuk berorganisasi pada kalangan *priyayi* adalah kemajuan organisasi yang telah dilakukan

kaum *santri*. Kaum *santri* mengancam dominasi tradisional *priyayi* sebagaimana halnya kelompok-kelompok lain, seperti Permai yang mewakili kaum proletar yang dipolitisasikan—dalam politik; dan mulailah timbul kesadaran bahkan pada *priyayi* yang paling individualistis, bahwa bagaimanapun juga satu-satunya jawaban yang efektif untuk menghadapi organisasi massa, sepanjang menyangkut persaingan kekuasaan, adalah organisasi massa mereka sendiri.

> Ketika saya pergi ke rumah Hariyo untuk mengucapkan selamat jalan kepada Sulastri (ipar mereka, seorang gadis yang sangat terpelajar dari Yogyakarta yang kebetulan berkunjung ke Mojokuto untuk beberapa hari lamanya), gadis itu bertanya kepada saya, apakah saya tertarik kepada agama dan saya mengiyakan. Ia mengatakan bahwa keluarga Hariyo ikut dalam Sumarah dan bahwa mereka berusaha memformalkannya, menuliskannya dalam buku, untuk membuatnya menjadi agama biasa. Sulastri mengatakan bahwa bagi mereka, sekte itu merupakan benteng untuk melawan Masyumi (yakni kalangan santri); bahwa mereka itu kurang lebih bersifat non-politis, tetapi kepercayaan itu mempunyai efek dan maksud untuk mengimbangi partai-partai santri secara politis; bahwa mereka adalah muslim, tetapi menentang cara hidup Masyumi. Ia menegaskan bahwa organisasi keagamaan di kalangan non-santri akan mengimbangi kekuasaan politik orang-orang yang kuat Islamnya.

Namun, hubungan antara agama dan politik tidak selalu begitu tidak langsung, karena Kawruh Beja memiliki ikatan yang longgar dengan Partai Indonesia Raya untuk membentuk sejenis partai keagamaan bagi kaum *priyayi* dan untuk mereka yang mau mengikuti pimpinan mereka seperti yang dilakukan Permai untuk kalangan *abangan* yang lebih radikal. Persatuan Indonesia Raya atau PIR, yang semboyannya (dalam bahasa Inggris) adalah "*The right man in the right place*" dan yang tujuan pokoknya dikatakan untuk "membentuk masyarakat serta pemerintahan dengan cara yang sistematis" telah memiliki ideologi mereka sendiri, yang diikhtisarkan dengan baik sekali oleh George McT. Kahin:

> PIR dimaksudkan sebagai sebuah partai yang memiliki pendukung massa tanpa orientasi religius seperti Masyumi dan tidak didasarkan atas konsep politik Barat seperti PNI (partai nasionalis yang didominasi oleh inteligensia). Ia harus didasarkan atas konsep politik dan sosio-ekonomi tradisional yang sedikit diubah dan disesuaikan dengan konsep

Barat. Masa kini dilihat sebagai masa transisi antara masyarakat otoriter yang lama dan masyarakat Indonesia yang lebih berorientasi ke Barat, yang masih akan datang. Pungutan suara saja tidak bisa menjamin bahwa kepentingan rakyat biasa akan diperjuangkan. Tidak saja karena kebanyakan orang tidak akan memberikan suaranya, tetapi juga kalaupun mereka memilih, mungkin mereka memilih dengan cara yang tidak sejalan dengan kepentingan mereka sendiri. Mereka tidak cukup individualistis untuk memperjuangkan kepentingan mereka sendiri secara langsung dan terbiasa serta mengharapkan otoritas dari atas.

Yang merupakan bahaya besar adalah bahwa suara petani akan mengalir kepada demagog-demagog yang tak bertanggungjawab yang tak memahami rakyat dan tidak berada dalam posisi untuk mewakili kepentingan mereka. Rakyat memerlukan dan mengharap bimbingan dari atas; ini sudah tertanam dalam diri mereka selama berabad-abad. Rakyat sendiri tidak terbiasa mengajukan kepentingan mereka dengan cara yang terartikulasi secara politis dan tidak bisa dalam tempo sekejap diharapkan untuk bertanggungjawab secara politis sebagai individu sebagaimana watak rakyat yang hidup dalam demokrasi Barat.

Beberapa sarana mesti ditemukan untuk memberikan perwakilan yang riil bagi penduduk agraris itu. Perwakilan semacam itu pernah diberikan kepada mereka di masa lampau oleh para pegawai sipil, karena kenyataan bahwa mereka hidup di tengah-tengah rakyat dan mempelajari apa yang menjadi kepentingan serta keinginan mereka. Sifat baik ini lewat cara apa pun mesti dimasukkan ke dalam pemerintahan Indonesia. Para pemimpin pemerintahan harus mampu mengetahui kepentingan rakyat dan untuk sebagian besar harus bersandar kepada diri mereka sendiri dan bukan kepada rakyat, untuk meyakini apa yang menjadi kepentingan rakyat. Sifat pemerintah Indonesia yang akan dikembangkan haruslah memungkinkan adanya "otoritas kebapakan" dari atas untuk memperjuangkan kebutuhan-kebutuhan petani.[10]

Di Mojokuto, Kawruh Beja dan PIR berhubungan erat dan guru Kawruh Beja adalah pemimpin politik PIR yang sangat aktif. Namun, partai ini kecil dan semua anggotanya tampaknya adalah para pengikut Kawruh Beja; bagi kebanyakan orang, termasuk guru itu, perbedaan antara keduanya tidak terlalu jelas.

Ia mengatakan bahwa ia adalah anggota PIR walaupun kebanyakan penduduk agaknya adalah anggota Masyumi. Ia mengatakan bahwa PIR lebih memerhatikan "ilmu kejiwaan" daripada politik; partai itu percaya bahwa apa yang penting adalah perubahan yang berlangsung dalam diri orang; dan apabila setiap orang jadi "baik" di dalam dirinya maka negara juga akan baik. PIR ingin menghapuskan perasaan permusuhan

yang mendalam di antara partai-partai, agar setiap orang merasa "enak" terhadap setiap orang lainnya dan persoalan politik pun akan terpecahkan. Sudah terlalu banyak kebencian dan saling menuduh di antara partai-partai sekarang.

Namun, kepemimpinan politik partai itu, yang di Mojokuto diketuai oleh seorang pegawai muda kantor pemerintah yang mengatur pasar, lebih mempunyai kepentingan politik yang langsung, sehingga pertemuan Kawruh Beja seperti halnya rapat Permai, merupakan kombinasi antara "ilmu" dan politik.

Ketika Merto (guru Kawruh Beja) mengadakan rapat PIR di rumahnya, saya ikut hadir. Rapat itu merupakan usaha untuk menggabungkan politik PIR dengan Kawruh Beja dan mendirikan cabang partai di desa. Semuanya ada sekitar 20 orang, kebanyakan berasal dari desa, ditambah beberapa pemimpin partai yang *priyayi* dari kota. Nariyo (ketua PIR setempat) memulai pertemuan dengan mengumumkan tujuan PIR. Di antara beberapa hal yang dikemukakannya sebagai tambahan pada keterangan umum tentang demokrasi adalah sebagai berikut: sebelum perang, hanya anak-anak *priyayi* saja yang bisa masuk sekolah, tetapi sekarang anak-anak petani bisa juga dan ini adalah pertanda dari kemajuan demokrasi di sini. Beberapa orang ingin mendirikan negara untuk kelompok mereka sendiri dan mengatakan bahwa orang lain adalah kafir (maksudnya usaha kaum *santri* mendirikan "Negara Islam"), tetapi PIR memperjuangkan nasionalisme dan tidak setuju kepada usaha itu. PIR berpendapat bahwa tidak jadi soal kalau seseorang itu orang Cina, Eropa, Kristen atau *santri*; atau tidak memeluk agama samasekali; selama ia adalah seorang warga negara, ia punya hak yang sama. Sebuah kelompok yang tak disebut namanya akan membentuk negara agama, tetapi PIR menentang hal ini. PIR memperjuangkan keadilan sosial, tetapi ia tergesa-gesa menambahkan bahwa bukan maksudnya agar tanah orang dibagi-bagi atau rumah orang dibagi-bagi begitu saja; bukan keadilan semacam itu. Ia juga mengatakan bahwa PIR memperjuangkan agar orang yang pintarlah yang memegang jabatan-jabatan tinggi. Tidak cocok kalau Pak Samijan (seorang penduduk desa yang hadir), misalnya, menjadi calon wedana. Untuk lurah mungkin ya, tetapi bukan untuk wedana. Itu akan tidak cocok. (Orang tertawa, setuju). Jabatan pemerintahan yang tinggi-tinggi harus dijabat oleh orang-orang ahli... Ketika ia selesai, Merto mengambilalih pimpinan dan sisa pertemuan itu adalah mengenai Kawruh Beja.

Bahkan partai inteligensia, Partai Nasional Indonesia (PNI), walaupun tidak langsung punya ikatan dengan kelompok-kelompok "ilmu", telah mengembangkan semacam mistik yang didasarkan atas *Pancasila* rumusan Presiden Sukarno, yang dengan berbagai cara masuk ke dalam doktrin semua kelompok itu; dan kebanyakan anggota sekte—terutama Budi Setia—adalah anggota PNI. Apakah gerakan-gerakan keagamaan ini akan makin kuat di depannya atau tidak, hampir tidak mungkin diramalkan. Itu tergantung pada peran apa yang akan dimainkan oleh sisa-sisa kelas pegawai negeri sebelum perang dalam perkembangan Indonesia merdeka, apakah keturunan mereka akan mengikuti nilai-nilai mereka, apakah mereka bisa merekrut orang-orang muda ke dalam ideologi mereka dan seterusnya. Orang menduga bahwa sebagaimana banyak didapati dalam kehidupan *priyayi* dan terutama dalam ajaran mistik yang baru saja ditinjau, tema yang menjadi ciri Pancasila adalah mencoba menghindari impotensi dari sikap yang pada dasarnya pasif terhadap kehidupan, keengganan yang tertanam di dalam untuk memproyeksikan diri sendiri kepada aktualitas kehidupan sehari-hari yang *kasar* dan perjuangan untuk memperoleh kekuasaan politik:

> Ia (kepala sekolah *priyayi*, yang walaupun seorang pengikut Kawruh Beja, menjadi anggota PNI hanya karena saudara iparnya mengetuai PNI di Mojokuto) berbicara sebentar mengenai kegagalan *priyayi* untuk ikut serta dalam gerakan nasionalis modern, ia mengatakan bahwa ada langkah mundur yang umum pada "mereka yang tahu" karena *priyayi*, *pertama*, takut dengan sentimen yang ditujukan kepada dirinya kalau kini ia mencoba memegang kepemimpinan, *kedua*, merasa bahwa pemimpin-pemimpin besar seringkali justru orang yang lebih rendah asal-usul status serta pendidikannya daripada mereka dan karenanya, tidak ingin mengasosiasikan diri dengan para pemimpin besar itu, sehingga mereka menarik diri dan tidak berpartisipasi samasekali. Mujono menyatakan ketidaksetujuannya yang keras terhadap semua ini. Ia mengatakan bahwa Wito (Ketua PNI) memang lain dalam hal ini; ia berpartisipasi aktif. Ia mengatakan bahwa banyak *priyayi* di sekitar deretan Pohrejo (bagian kota yang kebanyakan ditinggali *priyayi*) yang samasekali tidak berani terjun ke dalam masyarakat baru, lalu menarik diri.

Apabila kaum *priyayi* menghentikan kebisuan mereka, sebagaimana telah tampak tanda-tandanya pada beberapa orang dan melibatkan diri

secara langsung dalam proses reorganisasi sosial yang sekarang sedang berlangsung di Indonesia, maka sekte-sekte, dengan semakin dikembangkan dan diorganisasi lebih rapi, mungkin akan bisa memainkan peran dalam menopang keberanian politik mereka.

Catatan:

[1] Selain disebut *ilmu jawi* ("Ilmu Jawa"), sekte-sekte itu sebagai sebuah kelompok seringkali disebut *kejawèn*, yang secara kasar berarti "Jawaisme."

[2] Yakni pegawai negeri yang bekerjasama dengan Belanda dalam mengurus administrasi di wilayah yang sudah diduduki oleh pemerintah kolonial yang datang kembali.

[3] Meskipun demikian, *mantri polisi* bukanlah perwira polisi dalam arti sebenarnya, tetapi kepala pembantu eksekutif camat.

[4] Di Mojokuto, anggota Sumarah yang jumlahnya sekitar 40 orang, kebanyakan adalah pegawai dan guru, walaupun ada segelintir pedagang serta seorang petani pincang, yang terakhir menjadi contoh keberhasilan dari kekuatan mengobati kelompok itu. Seperti Budi Setia, kelompok itu bertemu tiap minggu secara bergilir di rumah para anggota.

[5] Karena teks aslinya ditulis dalam bahasa Jawa, Indonesia dan Inggris, maka kutipan ini (Geertz, dalam bahasa Inggris, pent.) bukan terjemahan.

[6] Sumarah berbentuk seperti ini di tahun 1950 dan baru berjalan sebentar di Mojokuto ketika saya di sana.

[7] Ada diagram sangat rumit yang menyertainya dan tiap murid diberi garis besar "yang harus diingat" atau "bagan pengingat," sedikit banyak seperti daftar saya di atas.

[8] Seribu tiga ratus enam puluh tiga orang telah mengambil kursus dari guru kepala di Mojokuto menurut catatannya sendiri.

[9] Ia menjadi lebih terorganisasi karena kenyataan orang tidak bisa melakukan teknik itu di mana saja selain di rumah guru, atau setidaknya di bawah bimbingan guru di suatu tempat tertentu—misalnya makam pendiri. Orang tidak bisa melakukannya sendiri di rumah.

[10] *Nationalism and Revolution in Indonesia* (Ithaca, 1952), hal. 325.

Bagian Empat

KESIMPULAN: KONFLIK DAN INTERGRASI

BAB 22

Konflik dan Integrasi

Agama dan Masyarakat di Mojokuto

Berdasarkan paparan tentang isi ketiga varian keagamaan di Mojokuto saja, orang bisa mudah sampai kepada kesimpulan bahwa *abangan, santri* serta *priyayi* adalah "tipe-tipe murni" yang tertutup dan bahwa kehidupan komunitas Mojokuto terdiri atas tiga sub-komunitas, yang hubungan utamanya satu sama lain didasarkan pada geografi dan mungkin juga ekonomi—katakan saja, sebuah "masyarakat plural" dalam masyarakat yang plural pula. Akan tetapi, pengertian seperti itu samasekali salah; karena ketiga kelompok itu tercakup dalam struktur sosial yang sama, memegang banyak nilai yang sama dan bagaimanapun juga, tak begitu mudah untuk didefinisikan sebagai entitas sosial sebagaimana terlihat dari pembahasan deskriptif sederhana atas praktik-praktik keagamaan mereka. Oleh sebab itu, saya bermaksud menutup laporan tentang agama Mojokuto ini dengan pembahasan singkat mengenai hubungan antara tiga pandangan dunia yang telah saya uraikan dalam sistem sosial Mojokuto. Karena, bertentangan dengan beberapa ahli teori, agama tidak hanya memainkan peran yang integratif dan menciptakan harmoni sosial saja dalam masyarakat, tetapi juga memainkan peran memecah dan dengan demikian, mencerminkan perimbangan antara kekuatan integratif serta desintegratif yang ada dalam tiap sistem sosial. Maka dari itu, saya akan membahas baik konflik antara ketiga tipe keagamaan itu maupun cara konflik itu diperkecil dan sebenarnya, diubah menjadi keuntungan sosial yang positif.

Untuk lebih dahulu mengikhtisarkan beberapa pokok yang ingin saya utarakan, tiga proposisi bisa diajukan untuk menggambarkan secara luas situasi yang ditemukan di Mojokuto:

1. Ada banyak antagonisme di antara para pemeluk berbagai orientasi keagamaan dan antagonisme ini mungkin sedang meningkat.
2. Sekalipun ada perbedaan dan antagonisme, semua, atau hampir semua orang Jawa memegang nilai-nilai yang sama, yang cenderung melawan efek memecah dari penafsiran-penafsiran yang berbeda terhadap nilai-nilai ini. Lagipula, ada berbagai mekanisme sosial yang cenderung mencegah konflik nilai yang mempunyai akibat-akibat yang mengganggu.
3. Dalam hubungan ini, orang bisa menunjuk kepada beberapa faktor yang cenderung mempertajam konflik antara ketiga kelompok itu dan beberapa yang cenderung meredakannya. Di antara yang mempertajam konflik adalah:
   a. Konflik ideologis yang hakiki karena ketidaksenangan terhadap nilai-nilai kelompok lain.
   b. Sistem stratifikasi sosial yang berubah dan mobilitas status yang cenderung memaksakan adanya kontak di antara individu- individu serta kelompok-kelompok yang dulunya secara sosial sedikit banyak terpisah.
   c. Perjuangan kekuasaan politik yang meningkat dengan tajam untuk mengisi kekosongan yang ditinggalkan oleh pemerintah kolonial, yang cenderung mempertajam perbedaan agama dengan kepentingan politik.
   d. Kebutuhan akan kambinghitam untuk memusatkan ketegangan yang dibangkitkan oleh perubahan sistem sosial yang cepat.

Hal-hal yang meredakan konflik antara lain:

a. Perasaan berkebudayaan satu, termasuk semakin pentingnya nasionalisme, yang menitikberatkan pada kesamaan yang dipunyai orang Jawa (atau bangsa Indonesia) ketimbang pada perbedaannya.
b. Kenyataan bahwa pola-pola keagamaan tidak terwujud secara langsung, murni dan sederhana dalam bentuk-bentuk sosial, melainkan dalam banyak cara yang berliku-liku, sehingga komitmen keagamaan serta komitmen lainnya—kepada kelas, tetangga dan sebagainya—cenderung seimbang serta muncul berbagai individu dan kelompok "tipe campuran," yang bisa memainkan peran perantara.
c. Toleransi umum yang didasarkan atas "relativisme kontekstual" yang menganggap nilai-nilai tertentu memang sesuai dengan konteksnya dan dengan demikian memperkecil "misionisasi."
d. Pertumbuhan mekanisme sosial yang tetap untuk bentuk-bentuk integrasi sosial yang pluralistik dan non-sinkretis, dimana orang yang berasal dari berbagai pandangan sosial dan nilai dasar yang berbeda

dapat bergaul dengan cukup baik satu sama lain serta menjaga agar masyarakat tetap berfungsi.

Agama dan Konflik Sosial

Antagonisme di antara beberapa kelompok keagamaan cukup mudah dicatat. Jelas, ketegangan terbesar adalah antara kaum *santri* serta dua kelompok lainnya, tetapi ketegangan yang signifikan antara *priyayi* dan *abangan* juga ada. Antagonisme umum ini hampir pasti semakin meluas dalam abad ini, meningkat dengan tajam sejak revolusi dan barangkali masih terus meningkat. Namun, hal ini samasekali bukan gejala yang sepenuhnya baru. Sejak masa pertikaian antara kerajaan Mataram di Jawa Tengah dengan kerajaan Pelabuhan Pantai Utara (Demak, Gresik, Surabaya), paling tidak sejak abad ke-16 dan 17,[1] *priyayi* dan *santri* tidak sepakat dalam banyak hal; kebencian petani terhadap aristokrasi yang berkuasa dan kurang lebih eksploitatif serta kelas pedagang *santri* yang cerdas dan berpusat di kota jelas sudah berlangsung lama. Sekalipun demikian, pada saat ini, konflik di antara berbagai kelompok itu mungkin lebih intensif daripada di masa lalu dan hampir secara universal dirasakan demikian oleh orang Jawa sendiri.

Konflik-konflik Ideologi

Ketegangan antara *priyayi* dan *abangan* diekspresikan secara lebih halus dibandingkan dengan ketegangan antara kedua kelompok itu dengan kaum *santri*, yang mendapat saluran keluar yang lebih tegas:

> Membicarakan *santri*, Juminah (seorang perempuan *abangan*) menceritakan kepada saya tentang nyanyian ejekan yang suka diteriakkan anak-anak terhadap perempuan *santri*. Mereka hanya mengucapkan baris pertama, yang memiliki bunyi bersajak, tetapi tak bermakna dan membiarkan baris kedua, yang mengandung isinya, dalam pikiran mereka. Jadi, tidak benar-benar meneriakkan apa yang mereka pikirkan, walaupun—karena setiap orang mengenal lagu itu—maksudnya jelas juga:
>
> Mendung-mendung tjap gomèk
> Kudung-kudung digawé lèmèk

> Artinya, walaupun mereka mengenakan kerudung (hanya perempuan *santri* dan hampir semuanya mengenakan kerudung) serta sangat menampakkan kesalehan, dalam kenyataannya berzinah juga.

Di sini permusuhan diarahkan, sebagaimana biasanya kepada moralisme *santri* yang sok merasa lebih suci, yang dibenci khususnya oleh kalangan *abangan*. Namun, aspek lain dari konflik itu, sepanjang berpusat kepada pola ideologi, universalisme dan ajaran keselamatan (salvationism) *santri* juga menimbulkan serangan dari kaum *abangan* yang pragmatis dan relativistis:

> Malam berikutnya saya berbicara dengan *Mbok* Min dan suaminya, buruh tani di sawah bila kebetulan mendapatkan pekerjaan itu. Mereka mengatakan bahwa kaum *santri* menganggap kalau orang tidak membaca Al Qur'an, ia akan masuk neraka, tetapi mereka, keluarga Min tidak percaya. "Kalau kita tidak punya makanan cukup, kalau kita mencuri dan melakukan kejahatan, kalau kita terganggu perasaan, maka kita ada dalam neraka sekarang ini."...Anak-anak di desa sebelah meneriakkan *trawèh* (meneriakkan sembahyang malam di bulan puasa) dan saya bertanya sambil lalu kepada keluarga Min, apakah itu dan mereka berkata, "Oh, itu hanya panggilan kepada kaum *santri* untuk sembahyang tiap malam di langgar mereka. Kaum *santri* memeluk 'agama Arab' tetapi kita tidak setuju dengan itu. Yang penting bukanlah mengaji dan sebangsanya, tetapi berlaku baik, tidak mencuri dan sebagainya. Kaum *santri* di sekitar sini selalu mengatakan kepada kami bahwa kami akan masuk neraka kalau tidak mengerjakan seperti yang mereka kerjakan."

Dalam serangan *priyayi*, kritik terhadap kemunafikan *santri* dan intoleransi mereka sering digabungkan dengan perbedaan teoretis dalam pola kepercayaan:

> Ia (seorang guru mistik independen) mengatakan bahwa "ilmu"-nya bukan agama seperti Kristen atau Islam, tetapi benar-benar "ilmu" dan karenanya, tidak dapat disebarkan kepada semua yang datang, seperti agama. Ia memberi komentar tentang kaum santri yang sangat tidak disukainya, sambil mengatakan bahwa orang mengeluarkan uang untuk naik haji, yang hanya berarti membuang-buang uang saja. Katanya, "Mereka pergi untuk bersembahyang di Tanah Suci, lalu pulang lagi ke sini dan sangat dihormati. Akan tetapi, nyatanya mereka tidak melakukan sesuatu yang pantas untuk dihormati, karena tempat suci yang sebenarnya adalah di dalam batin, kehidupan dalam. Saya naik haji ke situ. Tidak perlu kita naik haji ke Mekkah kalau kita bisa menemui

Tuhan di dalam batin sendiri. Ambillah contoh, masjid di Mojokuto. Itu bisa rusak, bukan? Atau runtuh? Akan tetapi, masjid saya (menunjuk ke dadanya) tak bisa dihancurkan. Ia berada di jantung saya dan tidak seperti bangunan. Tak ada sesuatu yang bisa menimpanya. Di dalam itulah, saya bersembahyang dan berhubungan dengan Tuhan." Ia mengatakan bahwa pada masa Jepang, ketika kerusuhan besar terjadi di Mojokuto, dimana orang Jawa merampok toko-toko Cina dan barang-barang mereka, semua tetangga *santri*-nya yang saleh ikut serta dalam perampokan itu, tetapi ia tidak. Ia mencegah mereka, tetapi mereka terus saja melakukannya serta menganggapnya tolol karena tidak ikut. Dan sekarang, ia masih memiliki pekerjaan yang baik, sedangkan mereka banyak yang telah kehilangan semua barang yang dicurinya dan menjadi miskin kembali. "Begitulah orang santri itu," ia menyimpulkan. "Munafik—semuanya."

Dari pihak kaum *santri* sendiri, serangan tak kalah tajam. Mereka menuduh kaum *abangan* sebagai penyembah berhala dan menuduh *priyayi* tidak bisa membedakan dirinya dengan Tuhan (dosa takabur yang berat sekali) serta mereka mempunyai tendensi yang jelas untuk menganggap setiap orang di luar kelompoknya sebagai komunis:

Ketika sedang berbincang-bincang dengan Abdul (seorang *kiai*), ia mengatakan bahwa sekarang terdapat banyak agama "liar," sambil menyebut beberapa sekte di kota itu. Ia mengatakan bahwa semuanya itu didominasi oleh komunis dan merupakan campuran antara komunisme dan "ilmu Jawa." Ia mengatakan bahwa menurut pendapatnya, rencana komunis ialah mendirikan banyak agama kecil untuk mengacaukan situasi keagamaan secara umum dan kemudian mereka akan berkata, "Lihatlah, agama bisanya hanya memecah belah; enyah semua agama!"... Katanya, ia pernah memberitahu seseorang bahwa kepercayaan "asli" sektenya itu sebenarnya berasal dari India, tidak dari Jawa dan orang itu mengatakan bahwa ia berbicara seperti seorang kolonialis. Ia mengatakan kepada saya bahwa beberapa waktu yang lalu, lima orang pemuda komunis datang dari Surabaya dan salah seorang mengatakan, kalau ia menjadi diktator kelak, ia akan memusnahkan semua *kiai*. Abdul mengatakan bahwa ada satu sekte di Mojokuto yang disebut Islam Sejati (Ilmu Sejati) tetapi sebenarnya "Islam palsu."

Pada tingkat ideologis, perbedaan antara *abangan* dengan *priyayi* agak tertutup, baik karena relativisme umum dari keduanya dan karena kaum *abangan* tidak tertarik kepada dogma dalam hal apa pun. Banyak *priyayi*, khususnya yang sangat terpelajar, menganggap kepercayaan dan praktik *abangan* sebagai "hanya takhayul" serta mereka umumnya

menganggap kalangan *abangan* terlalu gampang percaya. Namun, para *priyayi* jarang menyatakan ketidaksetujuan mereka terhadap kepercayaan serta praktik kaum *abangan* secara terang-terangan dan langsung kepada para petani. Kebanyakan mereka berhubungan dengan orang desa sebagaimana biasa—dengan membatasi kontak langsung dengan mereka seminimal mungkin.

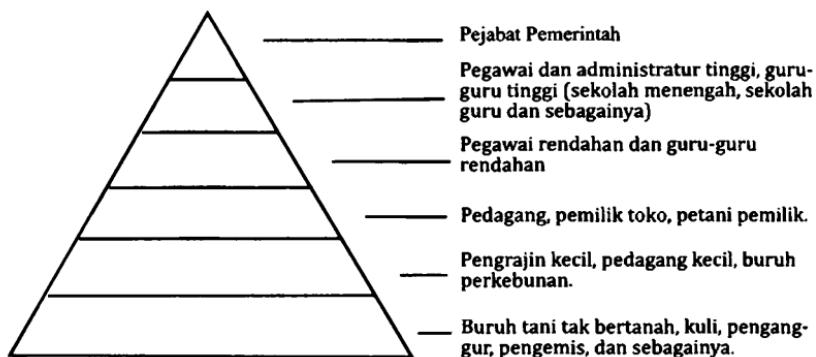
Salahsatu pengecualian dari politik tidak campurtangan ini adalah sikap *priyayi* terhadap kepercayaan *abangan* dalam hal kelahiran anak dan sampai tingkat tertentu, dalam hal peran perempuan. Perempuan-perempuan *priyayi* yang telah mengalami emansipasi dan diorganisasikan dalam perkumpulan-perkumpulan perempuan melancarkan propaganda melawan praktik-praktik serta teori melahirkan yang mereka anggap tidak sehat dan lebih menyukai metode-metode Barat sebagaimana dipraktikkan oleh bidan-bidan terdidik dari berbagai rumah sakit. Mereka pun menyatakan ketidaksetujuan mereka terhadap unsur-unsur tertentu dalam upacara perkawinan yang melambangkan sikap mengabdi perempuan—seperti mencuci kaki pengantin laki-laki, beberapa bentuk seni yang "menurunkan martabat"—seperti *tayuban* dan tentu saja poligami—walaupun hal ini lebih membuat mereka berkonflik secara tajam dengan kaum *santri* daripada dengan kaum *abangan*. Usaha mereka hanya dijalankan dengan setengah hati, karena walaupun pura-pura ditujukan kepada petani dan proletariat kota yang kesejahteraannya mereka rasakan sebagai tanggungjawab mereka, sebenarnya kebanyakan ditujukan kepada perbaikan kedudukan perempuan di lingkungan *priyayi* sendiri.

Di arah yang berlainan, kalangan *abangan* menganggap teori-teori mistik *priyayi* sebagai sesuatu di luar pengertian mereka. Mereka memandang agama *priyayi* dengan sikap hormat, tetapi enggan sebagaimana mereka memandang kaum *priyayi* dan gaya hidup *priyayi* pada umumnya—sebagai suatu hal yang memang patut dikagumi, tetapi tidak selalu menarik.

Konflik-konflik Kelas

Ketegangan *priyayi-abangan* terlihat paling jelas dalam hubungannya dengan persoalan status. *Priyayi* sering menuduh "orang desa" tidak tahu tempatnya yang layak dan karenanya, mengganggu

keseimbangan organik masyarakat, memiliki impian besar serta gagal meniru gaya hidup *priyayi*.

> Saya bertanya kepada isteri *priyayi* pemerintahan Mojokuto tentang agen peternakan yang tinggal di rumah-rumah sekelilingnya dan ia mengatakan, "Petani." Kata saya, "Kalau Anda bertamu, ke mana saja Anda pergi?" Ia menunjuk ke arah pusat kota dan mengatakan, "Petani tidak baik digauli.... Mereka langsung mengutarakan maksud mereka—begitu saja mengikuti cetusan hati sesaat. Mereka suka membicarakan orang, tidak bisa menyimpan rahasia. Orang desa sekarang ini berpakaian seperti *priyayi*. Kadang-kadang kita tidak tahu bedanya lagi. Mereka malah memakai model rambut *priyayi*.... Ini mula-mula terjadi pada masa datangnya Jepang (1942–1945). Orang Jepang menggunakan banyak gadis desa sebagai perawat dan ini memperkenalkan mereka kepada pakaian, kain yang baik dan sebagainya. Mereka membeli seperangkat pakaian yang bagus dan tidak mau memakai pakaian sederhana kalau sedang di rumah serta tak peduli orang lain melihat mereka selalu mengenakan pakaian yang sama atau tidak. *Priyayi* lebih suka membeli beberapa pasang pakaian, yang biasa saja, bukan kualitas terbaik, agar bisa berganti-ganti; mereka merasa malu kalau terlihat memakai pakaian yang itu-itu saja...atau orang desa akan membeli sepeda. Sekarang, banyak yang memilikinya, padahal dulu tidak memilikinya dan mengendarai sepedanya dengan pakaian tua mana saja." Berbicara mengenai perbandingan situasi *priyayi* pada masa sekarang dan masa kolonial, saya bertanya mana yang lebih baik bagi mereka; dia mengatakan bahwa dari pandangan mereka yang tidak "yakin" (yang yakin adalah nasionalis) masa sebelumnyalah yang lebih baik dan banyak orang yang mengeluh sekarang ini. Akan tetapi, mereka yang "yakin" mengatakan bahwa zaman sekarang ini seperti zaman perang, karena itu orang tidak boleh mengharapkan terlalu banyak. Ia mengatakan bahwa pada masa Belanda, *priyayi* yang berpangkat mantri polisi ke atas memakai celana dan berbicara bahasa Belanda kepada atasannya. Suaminya sebagai petugas peternakan termasuk dalam kelompok ini. Mereka yang berpangkat di bawah mantri polisi mengenakan kain sarung dan berbicara dengan bahasa Jawa serta menyebut wedana dan sebagainya dengan "ndoro" (kasarnya: "tuan").

Bahwa pengaburan demarkasi sosial baru dimulai pada masa Jepang tentu saja tidak benar; tetapi bahwa pengaburan itu berlangsung progresif sejak itu dan terus berlangsung memang jelas, tak peduli aspek mana dari sistem sosial di Mojokuto yang dilihat. Walaupun klaim dari mereka yang lebih Jakobinis di kalangan nasionalis bahwa konteks

stratifikasi yang tajam telah menghilang di Jawa dan bahwa sistem nilai *priyayi* sudah mati atau sedang sekarat serta kekuasaan di Indonesia sudah berada di tangan massa—dengan kata lain bahwa revolusi sepenuhnya telah memutuskan Indonesia dari masa lampaunya—sangat dilebih-lebihkan. Memang tak bisa diingkari bahwa revolusi tampaknya, kalau bukan sudah memulai, setidaknya telah mendorong adanya perubahan-perubahan yang meluas dalam pola prestise yang hirarkis dan telah begitu lama mengintegrasikan masyarakat Jawa. Penelusuran perubahan demikian, dasar-dasarnya dan implikasinya, tak dapat dilakukan di sini; yang perlu dicatat adalah bahwa perubahan-perubahan itu telah membawa pandangan dunia *priyayi* dan *abangan* (juga pandangan dunia *santri*, yang dalam hubungannya dengan status cenderung berpihak kepada *abangan* dalam menentang klaim *priyayi* atas hak istimewanya yang sudah menjadi tradisi) ke arah pertentangan yang lebih langsung daripada masa-masa sebelumnya.

Sistem stratifikasi sosial tradisional mengizinkan mobilitas individual, sebagaimana halnya setiap sistem yang seperti itu, tetapi sistem itu sendiri stabil dan kurang lebih tidak berubah; ia menyerupai, dalam bayangan Schumpeter, sebuah hotel, selalu penuh, tetapi dengan orang-orang yang berlainan. Sekarang, sistem itu sendiri yang berubah, tidak hanya orang yang berada di dalamnya saja; dan ini mengubah seluruh dasar dan persepsi mengenai mobilitas sosial. Ia tidak lagi merupakan sebuah situasi dimana beberapa individu (atau juga keluarga) yang disenangi saja, yang naik tingkat lewat kombinasi nasib baik dan kecerdikan, meninggalkan dunia tani serta masuk ke dunia *priyayi*, tetapi satu situasi dimana mobilitas merupakan sebuah kejadian yang normal serta bisa diharapkan. Kini, walaupun dinding antara yang memerintah dan yang diperintah (yang merupakan dasar utama sistem lama) tetap cukup nyata, ia dianggap bisa dilintasi tidak saja oleh mereka yang luarbiasa beruntung dan berbakat besar, tetapi juga oleh setiap orang yang mempunyai kesanggupan serta ketangguhan normal. Akibatnya, perbaikan kedudukan diri merupakan tujuan yang sah dan masuk akal bagi setiap orang, sebuah sasaran yang bermakna ke arah mana kehidupan dapat diarahkan. Selanjutnya, karena seluruh kelas sekarang bergerak, walaupun, misalnya, individu berdiam diri, hubungan kelasnya tidak akan tinggal konstan. Seakan-akan lantai di hotel Schumpeter mulai bergerak dan mengatur diri kembali. Dalam situasi seperti ini, sebuah konflik yang tajam antara sistem nilai yang

berhubungan dengan kelas tak bisa dihindarkan lagi, karena pola lama berusaha mempertahankan diri di depan dasar-dasar evaluasi sosial yang sedang berubah.

Saya bertanya kepada seorang santri muda modernis mengenai kelas. Ia mengatakan bahwa perbedaan utamanya adalah antara *priyayi* dan non-*priyayi*. Ia kemudian menggambarkan sebuah segitiga, mengatakan, tanpa dorongan dari saya, "Inilah keseluruhan masyarakat—dengan jenjang-jenjang pekerjaan":

Ia berkata, menjawab pertanyaan saya, kebanyakan orang Islam berasal dari kelas pedagang yang lebih tinggi dan bahwa kebanyakan kelas ini adalah seorang muslim.... Katanya, guru-guru pada masa lalu agak lebih tinggi dari sekarang; pada zaman Belanda, seorang guru sekolah dasar benar-benar merupakan orang besar; tetapi sekarang tidak lagi, karena sudah begitu banyak guru. Ia menekankan bahwa ini bukanlah sebuah jenjang kelas. Ia lalu mengatakan bahwa sejumlah faktor lain di samping pekerjaan juga menentukan kedudukan kelas. Kekayaan adalah salahsatu di antaranya, katanya dan sekarang, kekayaan sedang menjadi jauh lebih penting daripada sebelumnya, sehingga seorang pengrajin yang kaya bisa sama kedudukannya dengan seorang pedagang. Dengan siapa orang bergaul adalah faktor lainnya, misalnya, orang yang punya kesadaran sosial, yang ikut organisasi-organisasi (partai-partai politik, serikat-serikat buruh, organisasi-organisasi persaudaraan dan sebagainya) serta bergaul dengan orang lain yang dianggap lebih tinggi. Ia mengatakan bahwa Ali (Ketua Masyumi) adalah contoh yang baik tentang ini. Ali tidak kaya, pendidikannya sedang-sedang saja dan hanya guru rendahan pada masa sebelum perang; tetapi ia bergaul dengan orang-orang yang lebih tinggi serta memiliki kesadaran sosial, ikut dalam Masyumi dan Muhammadiyah dan sebagainya, serta berhubungan dengan orang-orang yang berkedudukan tinggi, sehingga sekarang kedudukan kelasnya jauh

lebih tinggi dari yang diperkirakan orang. Pendidikan juga merupakan faktor penting lainnya, demikian juga usia.... Adapun keluarga, hal ini jauh kurang penting sekarang dibandingkan dengan dulu, karena orang sekarang lebih melihat kepada orangnya daripada asal-usulnya. Sekalipun demikian, ia masih juga masuk hitungan, khususnya dalam soal urusan *priyayi* lawan non-*priyayi*. Misalnya, ketika Sarta mulai membuka toko di rumahnya, ia masih dianggap lebih tinggi daripada H. Arifin (seorang *santri* pemilik toko yang agak kaya), karena ia berasal dari keluarga *priyayi* dan umumnya masih dianggap sebagai seorang *priyayi*, yang tidak hilang kedudukannya karena berdagang (tetapi di mata informan *priyayi*, ia kehilangan kedudukan itu). Ia mengulangi pendapatnya bahwa garis yang paling tebal masih tetap antara *priyayi* dan non-*priyayi*.

Perasaan bahwa dinding pembatas lama sudah berkurang, bahwa mobilitas karena prestasi adalah mungkin dan sangat diharapkan, tampak dalam banyak protokol Ujian Persepsi Tematik: misalnya pada cerita berikut ini yang berasal dari seorang *abangan* kota yang berusia 20 tahun dan diberi sebuah kartu yang memperlihatkan gambar orang sedang membajak dengan seorang perempuan muda yang sedang berdiri di sampingnya, sebuah gambar yang dilukis ulang dengan pemandangan serta tokoh-tokoh orang Jawa:

Ada seorang laki-laki, Pak Karta namanya. Ia mempunyai seorang anak bernama Suprapti. Selain itu, ia juga mempunyai seorang pembantu bernama *Mbok* Sosro. Pak Karta adalah seorang petani yang tinggal dekat pegunungan dan pekerjaannya sehari-hari memang bertani. Ia ingin sekali Suprapti bisa masuk sekolah agar bisa menjadi orang yang pandai dan berpangkat tinggi. Ia bekerja keras, siang dan malam, mencucurkan keringat, agar anaknya bisa masuk sekolah.

Setelah lulus dari sekolah dasar, Suprapti melanjutkan pelajarannya ke sekolah menengah dan di sana pun Suprapti tak pernah ketinggalan dalam pelajarannya. Karena desa itu merupakan salahsatu desa yang maju, maka kebanyakan temannya adalah murid yang rajin pula. Di sekolah, Suprapti agak lebih populer daripada teman-temannya, karena di rumah ia tidak harus bekerja, tetapi diasuh oleh pelayan itu. Kemudian, ia ingin melanjutkan sekolahnya lagi dan belum mau menikah sebelum cita-citanya tercapai. Setelah menempuh ujian akhir sekolah menengah, ia melanjutkan pelajaran ke sekolah guru enam tahun. Di sana, ia belajar banyak hal mengenai cara mengajar. Suprapti belajar di sana dan banyak teman-teman mudanya menggodanya (untuk diajak menikah dan berhenti sekolah), tetapi ia tetap teguh dalam cita-citanya

untuk menuntut ilmu pengetahuan setinggi-tingginya. Sesudah tiga tahun belajar di sekolah guru, orangtuanya sering berkirim surat yang mengatakan bahwa keadaan di rumah tidak baik, pendapatan keluarga miskin sekali dan Suprapti harus senantiasa mengingat bahwa suatu saat kelak, Suprapti akan memiliki sebidang tanah serta rumahtangga sendiri. Suprapti, ketika mendengar hal ini, lalu jadi murung, bersedih hati. Namun, sudah demikian suratan nasibnya. Setelah lulus dari sekolah guru, Suprapti diangkat menjadi guru di sebuah kota dan di sana ia membangun rumahtangganya sendiri sambil membantu keluarganya di desa. Tak lama kemudian, cara Suprapti mengajar jadi terkenal, karena ia sangat pintar dalam bahasa, matematika dan sebagainya. Akan tetapi, setiap tahun ia harus pulang ke kampung membawa barang-barang dari kota yang dibutuhkan oleh orangtuanya. Setelah sekitar tujuh tahun mengajar, Suprapti menikah dengan seorang guru yang juga mengajar di sekolah itu. Kedua orangtuanya setuju saja dan akhirnya mereka hidup tenteram serta damai.

Dengan demikian, mekanisme kasta atau semikasta yang pada masa lampau mengisolasi sistem nilai *abangan* dari sistem nilai *priyayi,* tidak lagi berlangsung dengan efektivitas tradisionalnya dan hubungan yang dipaksakan antara dua pandangan dunia ini terjadi, dimana masing-masing harus memperhatikan yang lain dalam serangkaian kesempatan yang jauh lebih luas daripada yang semestinya. Dari sudutpandang *abangan, priyayi* tidaklah lagi berada dalam jarak yang jauh (secara spasial maupun sosial, karena tak pernah ada *priyayi* tuantanah yang benar-benar kuat di pedesaan Jawa), sebagai tokoh-tokoh kekuasaan, kekayaan dan kesaktian magis yang mengagumkan, yang bertengger di lapisan atas dari struktur sosial. Demikian pula dari sudutpandang *priyayi, abangan* tidak lagi tampak sebagai massa yang tidak terdiferensiasi yang hanya terdiri atas petani-petani yang bersifat kebinatangan dan paling gampang diatur lewat segelintir wakil-wakil mereka yang sedikit lebih sopan. Kini, pandangan dunia *abangan* dan *priyayi* justru bersaing untuk menentukan situasi sosial yang sama. Ada banyak *abangan* di kota (bahkan *abangan* desa kini lebih terlibat langsung dalam kehidupan kota daripada masa-masa sebelumnya) dan *priyayi* yang memiliki pemahaman tentang kenyataan sekarang bahwa kelestarian hak istimewa mereka yang tradisional terletak pada penerimaan nilai-nilai mereka oleh kelompok yang lebih luas daripada kelompok yang seluruhnya terdiri atas birokrat-birokrat yang berdarah ningrat saja.

Konflik-konflik Politik

Di samping konflik-konflik ideologis yang intrinsik dan meningkatnya mobilitas status, semakin intensifnya perjuangan demi kekuasaan politik adalah unsur pemecah ketiga yang mempertajam konflik keagamaan. Dalam rezim kolonial, terutama yang sangat konservatif dalam kebijakan mengubah struktur sosial Pribumi, seperti Belanda, maka orang-orang jajahan cenderung semakin terputus dari peran politik dan ekonomi yang penting dalam sistem tersebut. Pemerintahan tak langsung, apakah didorong oleh pertimbangan etis atau administratif, didasarkan pada anggapan bahwa lembaga-lembaga Pribumi yang tradisional mampu melayani kepentingan Pribumi dengan lebih baik dibandingkan lembaga-lembaga lain yang mana pun, khususnya yang berasal dari Barat.

Dalam beberapa hal, mungkin ini benar dan para pendukung doktrin itu dapat menunjuk kepada akibat-akibat buruk dari pengaruh bentuk-bentuk Barat yang lebih langsung atas rakyat bukan Barat di bagian dunia lainnya, katakanlah misalnya, pada orang Indian di Amerika Serikat. Sekalipun menurut teori begitu, apa yang pada kenyataannya terjadi bukan hanya stabilisasi masyarakat Pribumi dalam bentuknya yang asli, melainkan, karena sistem sosial itu "dengan sendirinya" tumbuh semakin kompleks, kelompok Eropa yang memerintah mengambilalih setiap peran baru yang secara fungsional penting.

Apakah itu dilakukan dengan mengisinya sendiri atau mengizinkan kelompok-kelompok lain tertentu, khususnya imigran bukan-Eropa, golongan Indo serta beberapa aristokrat Pribumi yang dipilih secara khusus untuk mengisinya dan dengan demikian, "melindungi" masyarakat Pribumi dari akibat-akibat perubahan. Dengan berlalunya waktu, meningkatnya kompleksitas dan signifikansi sektor "Barat" dari masyarakat "ganda" (atau "plural") bukan hanya semakin menggeser tempat kedudukan semua jenis kekuasaan dari tangan Pribumi, tetapi juga memaksa kelompok yang memerintah untuk meluangkan lebih banyak waktu mereka demi menjaga agar masyarakat Pribumi tetap utuh.

Bentuk kehidupan tradisional tak lagi hidup sewajarnya sebagai reaksi adaptif terhadap lingkungan mereka, tetapi harus selalu dan terus-menerus ditopang secara sadar dengan usaha yang khusus oleh kalangan yang memerintah atas nama "kesejahteraan Pribumi". Menjaga agar masyarakat Pribumi tetap Pribumi, menjadi sebuah pekerjaan purna-waktu.

Ketika setelah sekian lama, timbul revolusi politik sebagaimana di Indonesia, kekosongan kekuasaan tiba-tiba terjadi, karena hampir semua pos yang penting secara politis tiba-tiba ditinggalkan kosong dan menyeret hampir semua kehidupan sosial ke sana. (Karena berbagai alasan, hal ini terjadi dalam tingkat yang lebih rendah di bidang ekonomi; sebuah fakta yang malah memperbesar pentingnya politik di mata penduduk Pribumi). Dengan disingkirkannya muslihat "maksud baik" ataupun sinis dari pemerintah kolonial, pembagian kekuasaan yang riil pun menjadi jelas bagi semua orang; dan dengan pengertian yang baru mengenai bagaimana sebenarnya skornya—sebuah pemahaman yang dalam masa pra-revolusi hanya terbatas di kalangan intelektual nasionalis—pertarungan untuk kekuasaan menjadi intensif. Perjuangan politik yang begitu meninggi tentu saja menghasilkan sebuah konflik internal yang menajam di antara berbagai kelompok keagamaan. Persoalan keagamaan menjadi persoalan politis—hampir tanpa perubahan.

> Mhd Rais berbicara kemudian (Rais adalah salah seorang dari selusin pimpinan nasional Masyumi yang penting; ia berpidato dalam rapat massa di ibukota kabupaten yang dihadiri oleh seluruh pemimpin Masyumi setempat). Ia mengatakan bahwa ia telah membaca beberapa komentar buruk tentang dirinya dalam pers PNI (partai nasionalis yang didominasi oleh *priyayi*) di Surabaya, tetapi ia tidak marah; ia hanya tertawa, karena orang tak bisa mengharapkan kesopanan dari PNI. Ia mulai berbicara soal Permai (diberitakan dalam pers bahwa seorang pemimpin Permai mengatakan, Islam adalah agama asing dan Muhammad itu nabi palsu, sebuah kejadian yang untuk sejenak menjadi insiden yang kontroversial (*cause-celebre*) dan meninggikan nadanya dalam sebuah retorika yang menantang kabinet: "Orang Islam memang sabar, tetapi ada batasnya. Anda harus menyadari bahwa hanya sampai di sinilah batas kesabaran itu dan kalau ini dilampaui mereka akan terjun berjuang. Anda harus menyadari bahwa perbuatan Anda mungkin akan membawa pertumpahan darah dan kalau Anda biarkan penghinaan kepada Islam ini berlangsung terus, kita mungkin akan berakhir dengan perang saudara".... Kemudian ia menyerang usulan untuk memisahkan agama dari negara, mengejek teori ideologi-religius PNI sebagai kosong maknanya dan mengatakan bahwa kelompok non-Islam menganjurkan orang menikah tanpa pergi ke kantor naib, yang akan menghasilkan bangsa haram jadah serta Indonesia akan dikenal sebagai negara haram jadah.... Pembicara lain memulai pidatonya dengan serangan terhadap kaum komunis pada umumnya, menyebut beberapa organisasi yang

> dianggapnya didominasi oleh komunis dan meninggikan nadanya selagi menumpahkan rasa kebencian yang memuncak. Ia berbicara sepenuhnya dengan teriakan, mengetuk mimbar, menyelingi pidatonya untuk mengajak hadirin meneriakkan ALLAH HU AKBAR (Tuhan Maha Besar), menyerang "intelektual setengah matang" yang menghendaki pemisahan agama dari negara dan dalam kenyataannya, menyerang intelektualisme pada umumnya, mengatakan bahwa satu-satunya yang harus dilakukan orang adalah takwa kepada Tuhan serta mengikuti hukum Islam. Ia menyerang semua partai non-Islam sebagai kafir dan mengatakan bahwa orang Islam yang mengikuti mereka, melanggar aturan agama. Ia mengatakan bahwa cita-cita negara sekuler adalah kafir; bahwa orang Indonesia jangan mencoba belajar dari Rusia dan Amerika, tetapi hanya mendasarkan negara atas ajaran-ajaran Islam....

Beberapa komentar harus disampaikan sehubungan dengan kutipan ini. *Pertama*, ucapan yang sebanding dapat dikutip dari masing-masing kelompok politik yang memperlihatkan sedikit sekali perbedaan dalam intensitas dan rasionalitasnya. *Kedua*, pidato jenis ini seharusnya tidak dirasakan secara harfiah sebagai gembar-gembor untuk menimbulkan perang dan kekerasan dengan segera, karena semuanya itu berada dalam batas hiperbola politik yang diperkenankan di Indonesia masa kini. *Ketiga*, dalam tiap partai, berbeda dengan pemimpin yang pekerjaannya menghentakkan kaki seperti pada kutipan di atas, ada juga pemimpin yang lebih tenang, lebih rasional serta berpikiran panjang, yang tidak begitu senang kepada orang-orang semacam itu, sebagaimana pemimpin-pemimpin politik Barat yang lebih bertanggungjawab juga tidak senang dengan para demagog politik. Sekalipun demikian, demagog semacam itu bukan tidak ada efeknya samasekali dan kutipan itu memang menandakan tingkat yang agak tinggi, yang sudah dicapai oleh konflik politik di Indonesia sekarang ini dan cara itu, untuk sebagian, cenderung berpusat di sekitar masalah keagamaan yang dibuat-buat.

Faktor-faktor Psikologis

Perjuangan status yang semakin meningkat, konflik politik yang semakin intensif dan, walaupun dalam bentuk yang tidak langsung, ketegangan ekonomi yang meningkat, semuanya cenderung menegaskan perpecahan keagamaan di Indonesia sesudah revolusi. Hubungan antara struktur sosial yang demikian cepat berubah dan meningkatnya

perasaan resah serta agresif yang menyertainya dan sebagai akibatnya, pencarian kambinghitam khalayan untuk memberikan alasan bagi keresahan dan jalan keluar bagi agresi, sudah dibuktikan dengan baik dalam literatur ilmu-ilmu sosial.

Bangsa Belanda dan sampai tingkat tertentu juga bangsa-bangsa Barat pada umumnya merupakan sasaran yang wajar bagi agresi seperti itu. Dengan membuat fantasi (tidak semuanya tidak realistis) tentang eksploitasi imperialis, khususnya di sebuah kota sebesar Mojokuto, mereka itu sedemikian jauhnya sehingga sebagian besar terasa abstrak serta tidak sepenuhnya memuaskan. Karena orang Cina lebih dekat, maka mereka lebih gampang dijadikan kambinghitam; tetapi mereka juga tidak bisa dipersalahkan untuk setiap hal, sehingga kebutuhan akan kambinghitam lokal sehari-hari yang berasal dari masyarakat Jawa sendiri cenderung dipenuhi dengan mengikuti garis politik-religius. Fantasi-fantasi (sekali lagi, terlepas dari penilaian mengenai unsur-unsur realistisnya) tentang pengadilan kaum *santri* terhadap mereka yang non-*santri* apabila mereka memegang kekuasaan, penindasan terhadap Islam serta pembunuhan para *kiai* kalau kaum "komunis"—sebuah istilah yang sering dipakai dengan derajat akurasi yang kurang lebih sama dengan yang dipakai oleh beberapa anasir yang primitif secara politik di Amerika—memegang kekuasaan dan fantasi lainnya yang sama, yang cenderung menyebabkan kegelisahan. Fantasi itu juga memberi legitimasi pada rasa permusuhan yang lebih terbuka dari sistem nilai Jawa dan pola etiket yang diperkenankan secara tradisional. Kecemasan dan agresi seperti itu timbul bukan hanya karena ketakutan sosial yang realistis, yang memang ada dalam jumlah yang memadai, tetapi juga karena proses perubahan sosial yang cepat, yang meletihkan secara psikologis.

Agama dan Integrasi Sosial

Sekiranya kekuatan yang memecah merupakan keseluruhan cerita, maka beberapa waktu yang lalu masyarakat Jawa pasti sudah jatuh ke dalam perang antara semua melawan semua. Karenanya, perlulah sekarang kita menengok pada unsur-unsur yang mempersatukan dalam masyarakat Jawa, yang cenderung memelihara masyarakat itu dari unsur-unsur yang memecah-belah. Di antara yang paling penting adalah rasa satu kebudayaan. Ini mengambil dua bentuk utama. *Pertama*,

perasaan bahwa masa sekarang merosot dilihat dari masa lalu, khususnya kritik terhadap praktik-praktik sekarang dengan standar penilaian tradisional, sebuah praktik yang terutama, tetapi tidak seluruhnya, dipakai oleh orang-orang tua dan *kedua,* kekuatan nasionalisme yang sedang tumbuh dan mencoba menyerukan sentimen harga diri bangsa, solidaritas serta harapan akan gaya hidup yang lebih "modern" untuk menahan disorganisasi sosial, yang terutama khas, tetapi lagi-lagi tidak seluruhnya, di kalangan orang muda.

Diskusi politik semalam suntuk di sebuah desa yang sangat *santri* sekitar 25 kilometer dari Mojokuto, memperlihatkan kedua tema itu dengan jelas:

> Sekitar pukul 10, sang kiai muncul dan menyampaikan pidato ini itu, lalu sebuah diskusi yang sangat menarik dimulai.... Mereka mulai dengan menyayangkan menurunnya kehidupan keagamaan tradisional, mengatakan bahwa hanya sedikit pondok-pondok besar yang masih berjalan menurut gaya lama serta mempersalahkan kemerosotan ini pada kemalasan. Sang kiai bertanya kepada saya mengenai pemilihan umum di Amerika Serikat dan mengatakan bahwa suasana akan panas pada pemilihan di sini nanti (pemilihan itu direncanakan akan dilaksanakan pada awal 1955). Ia berbicara tentang perpecahan antara NU dengan Masyumi dan mengatakan bahwa itu sayang sekali. Ia juga menyatakan pandangannya bahwa negara yang 100% Islam di sini tidak mungkin karena ada begitu banyak golongan; dan karenanya, orang Islam harus belajar bergaul dengan mereka. Pernyataan ini memperoleh kesepakatan umum, seseorang mengatakan bahwa tidak semua hukum Islam bisa diterapkan dalam kehidupan sehari-hari; yang penting asal Islam mempengaruhi negara. Kemudian ada sedikit diskusi mengenai kemerdekaan (yakni periode sesudah Republik) dan modin mengatakan bahwa Joyoboyo (raja Jawa yang semilegendaris) telah meramalkan bahwa bilamana ada raja yang adil, maka itu adalah saat yang baik untuk Islam dan ia akan berkembang. Lalu, anehnya, ia mengatakan bahwa pada zaman Belanda keadaannya begitu—bahwa mereka hanya mempunyai raja-raja dan Islam berkembang. Seorang berkata, "Ya, kita punya seorang presiden sekarang dan kita tak bisa mempunyai raja lagi"; tetapi modin bersikeras bahwa zaman dulu lebih baik daripada masa kini, karena sekarang partai politik memecah-belah negara. Kiai itu sepakat bahwa perbedaan yang ada di antara rakyat Indonesia sebenarnya bukanlah di antara mereka yang, katakanlah, beragama Kristen atau Islam, tetapi di antara partai politik dan bahwa orang tak bisa kembali ke masa lampau. Ia mengatakan bahwa ada dua cara menafsirkan ramalan Joyoboyo itu. Yang pertama menurut tafsiran

modin itu; secara harafiah, bahwa di masa depan harus ada seorang raja yang benar-benar merupakan pemimpin rakyat yang "adil" dan setelah itu, Islam akan berkembang. Tapi ada cara lain untuk menafsirkannya, yaitu bahwa kalau semua rakyat, rakyat secara keseluruhan, mencoba menjadi "adil," maka Islam akan berkembang—dalam demokrasi, rakyatlah yang menjadi raja, katanya.... Kiai itu mengatakan bahwa ini adalah pandangan Islam, ia tidak tahu bagaimana pandangan Kristen. Seseorang kemudian bertanya kepada saya, sebagai orang lokal yang ahli mengenai Kristen, saya kira dan bertanya apakah saya bisa memberikan penjelasan mengenai hal ini. Saya berkata bahwa orang Kristen akan sependapat dengan kiai itu, bahwa kalau massa rakyat itu adil, maka agama akan berkembang, seraya berharap semoga hal itu merupakan abstraksi yang cukup tinggi untuk maksud itu. Akan tetapi, sang kiai tiba-tiba mengubah nadanya dan mengatakan, "Ya, tetapi seringkali orang harus mati untuk memperjuangkan keadilan; darah harus mengalir," lalu mereka melanjutkan pembicaraan tentang orang-orang komunis serta berkata bahwa mereka itu anti-agama dan sebagainya....

Tradisionalisme dan Warisan Budaya Bersama

Orang-orang tradisionalis cenderung menyayangkan generasi muda dan merujuk pada stabilitas yang lebih besar serta kebulatan pikiran orang-orang di zaman dulu. Mereka menentang ekspresi terbuka dari perselisihan, meminta dipegangnya nilai-nilai harmoni dan kerjasama, menindih perasaan secara sopan serta bertingkahlaku yang patut menurut nilai-status yang masih mempunyai kekuatan bahkan untuk orang-orang muda yang paling "modern". Memperlakukan agama orang Jawa menurut varian-varian utamanya seperti yang saya ajukan, cenderung mengaburkan konsensus umum tentang nilai-nilai yang menjadi dasar dan asal munculnya varian-varian ini.

Semua orang Jawa—*santri, priyayi* dan *abangan* menganggap bahwa kebenaran-kebenaran umum tertentu sudah terbukti dengan sendirinya, seperti halnya di balik pembagian Katolik, Protestan dan Yahudi, orang Amerika semuanya berpegang pada nilai-nilai umum tertentu yang dalam banyak hal, misalnya, membuat pandangan-dunia seorang Katolik Amerika lebih mirip dengan seorang Protestan Amerika, daripada dengan, katakanlah, seorang Katolik Spanyol. Perhatian yang tinggi terhadap formalitas status; penekanan pada kesopanan yang kaku dan penyembunyian perasaan serta penghindaran diri dari rangsangan luar yang kuat; mementingkan batin; pandangan mengenai

agama sebagai "ilmu" fenomenologi dan puasa sebagai "ilmu terapan"; ide bahwa kekuatan serta ketetapan kemauan merupakan salahsatu unsur paling penting untuk hidup secara efektif; keyakinan bahwa orang (khususnya kalau mereka itu bertetangga) harus *rukun*, yaitu bekerjasama dan tolong-menolong (hampir tak seorang pun yang samasekali menghindarkan diri dari mengadakan *slametan*), bahwa kepercayaan agama orang lain hendaknya dipandang secara relativistis, sebagai sesuatu yang cocok untuk mereka jika tidak untuk semua orang. kesemuanya ini merupakan kepercayaan dan nilai-nilai yang tampak di seluruh masyarakat Jawa, bahkan juga di kalangan *santri*, yang perbedaannya dari yang lain paling menonjol.

Untuk menyokong pendapat terakhir ini, berikut saya sampaikan catatan saya mengenai pidato Ketua Muhammadiyah—yang dalam teori merupakan salahsatu di antara orang-orang Islam yang "murni" di Mojokuto—di hadapan Aisyiyah, sayap organisasi perempuan Muhammadiyah, tentang pemilihan umum yang semakin dekat, sebuah pidato dimana pengaruh pandangan "Jawanisme" *priyayi-abangan* lebih menonjol dari pada unsur Islam reformis Timur Tengah.

> Ia mengatakan bahwa ia diminta berbicara mengenai pemilihan umum, tetapi pertama-tama ia ingin menjelaskan maksudnya. Maka ia mulai dengan kuliah mengenai hakikat manusia, ia mengatakan bahwa pertama-tama harus dicatat bahwa manusia memiliki jasmani dan rohani. Jasmani tak bisa hidup tanpa rohani; kalau ia hilang, maka yang ada hanya mayat. "Bagaimana kita tahu bahwa rohani ada? Kita merasakannya. Misalnya, kalau kita dicubit, akan terasa sakit dan kalau kita mau melukiskan bagaimana sakit itu, kita tidak bisa—ya sakitlah. Ini adalah hal yang adikodrati dalam diri kita, sebuah bentuk alus.". Kemudian ia melanjutkan dengan menggambar orang dalam bentuk garis-garis di papan tulis dan memberi tanda "pikiran" pada kepala, lalu "hati" pada tubuh. "Hati," katanya, "adalah apa yang membuat kita merasa sedih, ingin berbuat sesuatu, sementara 'pikiran' mencari jalan untuk mencapainya. 'Hati'-lah yang merasakan cubitan kemelaratan serta berkata, 'Saya akan menjadi pedagang di pasar dan mendapat uang'; tetapi pikiranlah yang menunjukkan jalannya. Kalau tidak, kita hanya sampai kepada mau jadi pedagang di pasar saja, tetapi tak pernah melakukannya.". Kemudian ia meneruskan ulasannya dengan mengkategorikan beberapa keinginan dengan menggunakan klasifikasi dalam bahasa Arab. "*Pertama*, keinginan untuk membuat diri kita cantik, untuk berhias diri, untuk menyenangkan diri sendiri. *Kedua*, keinginan untuk menjadi pemimpin, untuk berkata kepada orang lain, 'Ikutilah saya, saya akan menunjukkan jalan.' *Ketiga*,

cinta kepada jenis kita, kebangsaan kita. *Keempat*, keberanian dalam menghadapi pengorbanan. *Kelima*, takut." Ia tak banyak mengulas dua hal yang pertama, tetapi memberi banyak contoh untuk yang *ketiga*, cinta kepada jenis sendiri. Ia berkata, "Kita semua sangat mencintai anak-anak kita atau saudara sepupu kita. Kemudian kita juga sangat mencintai organisasi kita sendiri. Kita dapat undangan ke GERWIS (organisasi perempuan kiri) tetapi enggan datang; kita dapat undangan rapat Aisyiyah, lalu kita datang, karena kita tahu akan bertemu dengan teman-teman di sana. Ketika kita bertemu dengan anggota Aisyiyah di jalan, kita merasa sesuatu yang berbeda tentang mereka, karena kita tahu bahwa mereka itu Aisyiyah juga. Kita senang bergaul dengan orang Jawa karena mereka itu alus. Semuanya berkulit kuning kecokelatan, tak terlalu hitam, tak terlalu putih, sedang-sedang saja. Kalau kita berada di tengah kelompok Cina, setiap orang tak banyak bicara, tetapi dalam kelompok orang Jawa, setiap orang berbincang-bincang dengan gembira. Kalau kita berbicara dengan seorang Cina, rasanya seperti tidak 'kenal dengan orangnya'; kita tak merasa terhubung dengan orang itu. Ini disebabkan karena dia berbeda kebangsaannya. Perasaan yang *keempat*, keberanian, berarti kita harus berani mengambil risiko. Kalau kita berdagang, kita harus berani rugi maupun untung. Perasaan yang *kelima* benar-benar tidak baik, kecuali ketakutan kepada Tuhan yang berada di balik segala sesuatu, karena ketakutan itu berbahaya serta merugikan. Kalau saya berjualan di pasar dan saya takut setiap penjual lain akan menurunkan harga, kemudian saya menurukan harga juga, maka saya akan rugi. Sebenarnya keinginan itu sendiri tidak ada yang baik dan tidak ada yang buruk. Orang mungkin memiliki konsentrasi yang lebih kuat pada sebuah keinginan daripada dua yang lain. Setiap orang berbeda. Keinginan untuk menyenangkan diri mungkin lemah pada seseorang dan hampir tidak ada pada seorang yang lain. Ada orang yang menitikberatkan pada keinginan untuk memimpin. Ini perlu agar ada pemimpin. Kita bisa memiliki salahsatu perasaan secara berlebihan (dan ia pun memberi contoh tentang orang Jerman dan Italia, Hitler serta Mussolini, sebagai contoh cinta yang berlebih-lebihan kepada jenisnya sendiri. Pemahaman atau pengetahuan masuk lewat mata; kemudian terus ke kepala, ke 'pikiran' dan dari sini menuju ke 'hati.' Ini memperlihatkan bahwa pengertian bukan hanya melibatkan akal, tetapi juga perasaan." Ia terus berbicara mengenai ideologi dan mengatakan bahwa Islam berarti "slamet" atau sejahtera). Jadi, Islam berarti keinginan kuat dalam hati untuk mencapai slamet," katanya. "Kalau kita ingin hidup slamet, kita harus mencapainya dengan ideologi Islam, yang didasarkan pada Al Qur'an dan Hadis. Untuk melakukan ini kita harus belajar dan berjuang. Kita harus berjuang dalam tiga arena: dalam rumahtangga, dalam masyarakat dan dalam bidang politik. Politik berhubungan dengan bagaimana caranya kita mengatur negara. Ini harus dicapai tidak dengan memberontak, tetapi dengan pemilihan umum. Jadi,

kalau negara ini berada di tangan umat Islam, perjuangan untuk mencapai hidup slamet bisa dilaksanakan melalui kepolisian negara, pegawai negeri, radio kebangsaan, koran-koran nasional (namun tidak ada koran yang dimiliki negara) dan sebagainya; ini jelas akan lebih cepat daripada sekadar berjuang di rumah. Perubahan yang bisa dicapai seseorang dengan berusaha dalam rumahtangga selama 20 tahun bisa dicapai hanya dalam setahun melalui politik."

Banyak aspek khas *santri* dalam hal ini—penekanan pada "bisnis", takut kepada Tuhan dan negara Islam yang didasarkan atas Al Qur'an serta Hadis, mengambil jalan analisis Arab dan bukan analisis Hindu-Jawa, pemisahan antara "jasmani" dan "rohani" serta bukan "batin" dan "lahir". Namun, apa yang mengejutkan adalah berapa banyak ideologi santri dinyatakan di sini dalam istilah Jawa: titikberat pada fenomenologi perasaan, pada slamet—sejahtera—sebagai tujuan, relativisme yang didasarkan atas bermacam-macam perasaan kepada bermacam-macam orang, penekanan pada konsep-konsep seperti *alus*, *hati* (ati) dan sebagainya. Islam hampir-hampir menjadi "Ilmu Jawa" yang lain. Tentu saja hanya "hampir"; namun, kosakata yang lazim digunakan dan penyandaran pada konsep-konsep, keyakinan serta nilai-nilai yang didukung bersama-sama secara luas memiliki arti bahwa kalaupun *santri* berbeda dengan tetangganya, setidaknya mereka bisa berbicara secara jelas dengan para tetangganya dan bersepakat tentang beberapa aturan dasar mengenai perselisihan serta beberapa kebenaran pokok—seperti bahwa setiap orang mencari slamet dalam hidup—atas dasar mana perbedaan pendapat kemudian bisa dielaborasi. Persesuaian dasar yang bersifat integratif itu jelas sangat penting. Kaum *santri* mungkin tidak seperti *abangan* dan kalangan *abangan* mungkin ragu-ragu terhadap *priyayi*; tetapi mereka lebih menyukai sesamanya daripada orang Cina atau orang Eropa.

Nasionalisme dan Proyeksi Budaya Bersama yang Baru

Orang-orang Jawa yang lebih condong pada kebangsaan (yang tentu saja mungkin adalah individu konkret yang sama dengan kaum tradisionalis dalam konteks atau suasana yang berlainan) juga bersandar pada nilai-nilai tradisional bersama, karena doktrin nasionalisme dalam beberapa hal merupakan percobaan-percobaan untuk menyatakan kembali nilai-nilai itu dalam bentuk yang digeneralisasikan; tetapi

melampaui dan di atas semua ini, orang Jawa yang nasionalistis memiliki jenis aspirasi yang dirangsang oleh kontak dengan dunia luar Jawa. Nyaris pada setiap orang dalam pertemuan "organisasi" di kota yang diadakan hampir tiap hari, sebuah istilah (*organisasi* dari bahasa Belanda) digunakan untuk merujuk pada berbagai jenis partai politik modern, perkumpulan perempuan, kelompok pemuda, koperasi kredit, organisasi sosial serta kedermawanan, serikat buruh dan sebagainya yang telah tumbuh secara spektakuler sejak masa revolusi; pada setiap hari besar, dalam pidato-pidato pejabat politik setempat; dalam siaran berita dan radio pemerintah; di koran-koran kota besar, di majalah-majalah dan sebagainya, yang semakin banyak dibaca di Mojokuto—kapan saja dan di mana saja ada kesempatan—hiruk-pikuk ideologi nasionalis ini terus terjadi.

Daripada memberikan contoh dari catatan-catatan saya, berikut ini saya terjemahkan laporan sebuah koran mengenai rencana perayaan seperempat abad gerakan perempuan yang menyampaikan kesan yang lebih tepat dan hidup tentang nada maupun isi ideologi ini sebagaimana terus diulang dari hari ke hari di Mojokuto, daripada ringkasan mana pun.

"Perayaan Seperempat Abad"

Surabaya, 16 Mei. Panitia Perayaan Seperempat Abad Kesatuan Gerakan Wanita di Indonesia telah dibentuk pada 24 November 1952 oleh Kongres Wanita Indonesia, untuk menyusun rencana perayaan ini pada 22 Desember 1953.

Seperti yang telah disiarkan oleh Panitia ini, tanggal 22 Desember menandai seperempat abad kebulatan tekad Wanita Indonesia untuk mendukung perwujudan Perjuangan Nasional. Pada 22 Desember 1928, untuk pertama kalinya, berbagai organisasi wanita di Indonesia bertemu dalam sebuah kongres yang mencakup seluruh Indonesia di Yogyakarta. Kongres ini mencerminkan perasaan yang mendalam mengenai perjuangan kemerdekaan yang telah tersebar ke seluruh masyarakat Indonesia. Pada tahun itu, pemuda Indonesia telah mencanangkan slogan revolusioner yang termasyhur:

Satu Bangsa: Indonesia
Satu Nusa : Indonesia
Satu Bahasa : Indonesia

Wanita Indonesia juga terbakar oleh semboyan ini dan untuk pertama kalinya, terjadilah persatuan seluruh Gerakan Wanita. Jadi

hari ini, 22 Desember telah ditetapkan sebagai Hari Kebangkitan Wanita. Sebelum hari bersejarah ini, bermacam-macam organisasi wanita hanya tertarik pada kemajuan umum saja, tetapi mulai 22 Desember 1928, Wanita Indonesia yang sepenuhnya menyadari tanggungjawabnya, menggabungkan gerakan mereka dengan perjuangan nasional.

Hari ini, 25 tahun kemudian, negara kita telah merdeka. Akan tetapi, perjuangan wanita tidak berakhir dengan itu. Dan walaupun dalam isi serta bentuknya mungkin agak berbeda, tujuannya tidak berubah; yakni Kebesaran Negara dan Bangsa. Bentuk serta isi gerakan akan terus maju bersama-sama dengan majunya masyarakat Indonesia... (Suara Rakyat [Surabaya], 18 Mei 1953).

Jenis ekspresi ideologi yang terasa intens, tetapi begitu abstrak ini, dengan titikberat pada kesatuan semua golongan dalam perjuangan dan moralitas sosial, sebagian merupakan topeng simbolik untuk konflik nilai yang riil dalam masyarakat, sejenis protes kultural yang terlalu keras, dengan konflik-konflik yang mengancam keseimbangan sosial sampai tingkat tertentu bisa dijaga untuk tidak masuk kesadaran atau paling sedikit, tidak diungkapkan secara terbuka. Namun, untuk sebagian, ia juga merupakan sebuah percobaan untuk melaksanakan serangkaian nilai-nilai, sementara terkait dengan nilai-nilai tradisional dan berkembang darinya, tetapi tidak begitu konkret dan spesifik, sehingga lebih mampu mengatasi berbagai situasi dimana sebuah masyarakat modern secara tak terhindarkan menemukan dirinya. Dengan demikian, nilai tradisional seperti rukun dilepaskan dari konteks eksplisit dan konkretnya dalam *slametan,* dalam kerja bakti desa yang diatur secara hati-hati untuk membangun jalan serta saluran irigasi, dalam pola tradisi pertukaran tenaga kerja yang kaku di bidang pertanian dan digeneralisasi untuk merayakan kerjasama dalam konteks apa pun. Dalam bentuk ini, ia melakukan dua fungsi; ia menyembunyikan (sampai derajat tertentu) perbedaan pendapat yang sebenarnya ada dan juga berlaku sebagai dasar pertumbuhan pola kerjasama yang sungguh-sungguh efektif, yang bisa diterapkan secara luas.

Didukung oleh perasaan identitas nasional yang baru, walaupun masih lemah, sebuah kepercayaan diri yang baru, masih gelisah, nasionalisme, dengan demikian, menjadi faktor pengintegrasi yang penting dalam masyarakat, terutama sekali untuk kelompok elite, pemuda yang terpelajar dan massa kota. Nasionalisme, bagi beberapa orang yang lebih teguh berpegang kepadanya, merupakan semacam

agama sekuler, dalam arti seperti marxisme di Uni Soviet dan ideologi "kapitalisme liberal" yang sukses di Amerika Serikat, yang berfungsi sebagai semacam agama untuk unsur-unsur tertentu di dalam penduduk. "'Revolusi' masih merupakan kata suci di Indonesia", kata seorang profesor sebuah universitas di Indonesia kepada saya. "Apakah juga masih merupakan kata suci di Amerika?"

Tipe Campuran dan Kelompok Marjinal: Faktor-faktor Struktur Sosial

Di samping rasa satu budaya, apakah itu dinyatakan dalam kosakata agama tradisional atau nasionalisme modern, faktor kedua yang mencegah perbedaan nilai antara *priyayi, santri* dan *abangan* dari efek penuh yang tampaknya terkandung di dalamnya, adalah kenyataan bahwa pola-pola nilai yang universal dalam artikulasi budaya dan sistem sosial di mana-mana, tidak dilembagakan secara langsung, murni dan tanpa distorsi, melainkan diintegrasikan ke dalam sistem sosial yang terdiferensiasi sedemikian rupa, sehingga struktur sosial yang dihasilkan tidak mencerminkan organisasi kebudayaan dengan cara yang sederhana.

Alasan pertama mengapa hal itu benar adalah bahwa kekuatan-kekuatan pengorganisir yang muncul dari agama, stratifikasi, geografi, ekonomi dan sebagainya, tidak semuanya berjalan ke arah yang sama. Seorang *santri* yang berkedudukan tinggi seringkali lebih mirip dengan seorang *priyayi* daripada dengan seorang *santri* yang rendah kedudukannya. Seorang *abangan*, yang kalau kita acak kemungkinannya, bisa berhasil di bisnis, sangat mungkin memandang segala sesuatu menurut cara *santri* sampai tingkat tertentu walaupun ia tidak peduli akan sembahyang. Dan bagi seorang *santri*, sebagaimana halnya semua orang Jawa, tetangga adalah tetangga, sekalipun ia membakar kemenyan untuk para dewa.

Sifat perimbangan kekuatan dan tarik-menarik dari kehidupan sosial inilah yang memungkinkan beberapa anasir sosial dan kultural yang antagonistik, ditahan dalam sistem sosial yang relatif seimbang. Sebenarnya, ketiadaan tarik-menarik semacam itulah yang menjadi tanda tidak baik untuk masa depan sebuah sistem sosial. Salahsatu alasan yang paling penting mengapa ada ketidakstabilan yang ekstrem dalam hubungan antara orang Jawa dan Cina, misalnya, adalah karena perpaduan faktor-faktor rasial, ekonomi dan keagamaan yang tak

menyenangkan semacam itu, yang semuanya menuju ke satu arah. Kemungkinan timbulnya kekerasan secara terbuka dalam keadaan seperti itu lebih besar daripada dalam sebuah keadaan dimana aspek-aspek pemecah dari perbedaan rasial dan keagamaan serta ketimpangan kemakmuran tidak saling mendukung, melainkan saling mengawasi.

Kegagalan umum bagi kekuatan-kekuatan sosial dan kultural untuk bertemu dalam masyarakat konkret mana pun menghasilkan tipe individu yang hanya bisa disebut "campuran" dan yang watak "campurannya" memberinya kesanggupan yang lebih besar untuk melakukan peran mediasi antargolongan yang bertentangan. Misalnya, salah seorang pemimpin teras NU, partai Islam yang konservatif, di Mojokuto, hampir dalam semua hal adalah seorang *priyayi* yang politis. Sebelum perang, ia adalah seorang pemegang buku, anggota organisasi nasionalis *priyayi* moderat seperti Parindra dan Budi Utomo, tidak sembahyang ke masjid atau tahu banyak tentang Islam. Secara umum ia pemeluk varian *priyayi* dari agama orang Jawa—mistisismenya, estetismenya dan kesadaran pangkatnya—dan masih sampai sekarang, terlepas dari bentuk eksternalnya. Setelah revolusi, ia dianggap pasti akan muncul sebagai seorang pemimpin PNI, dimana ia menjadi anggotanya pada masa sebelum perang. Nyatanya, ia mengejutkan seluruh masyarakat dengan masuk NU dan untuk pertama kalinya dalam hidupnya, mulai melakukan sembahyang lima waktu dan ke masjid.

Apa yang terjadi di sini bukanlah pergantian agama; orang ini masih tetap seorang *priyayi* yang kuat sebagaimana sebelumnya. Ia masih merendahkan kebanyakan *santri* sebagai orang yang fanatik dan tak terpelajar, secara jujur menganggap kedudukannya sebagai penyimpangan dan menyadari bahwa ia tidak "sesuai" (*cocog*) dengan kedudukannya sekarang. Anggota keluarganya yang lain bahkan tak pernah berpura-pura menjadi *santri*. Isterinya tidak bersembahyang, ia menjauhkan diri dari kegiatan perempuan NU dan terus membatasi persahabatannya dengan lingkungan *priyayi* saja. Kita adalah *korban*, demikian kata laki-laki dan perempuan itu, mengatakan bahwa mereka melepaskan posisi mereka yang lebih "nyaman" dalam golongan *priyayi* untuk memberikan kepemimpinan yang sangat dibutuhkan oleh kelompok Islam yang sangat ortodoks dalam agama, yang bodoh itu, mengorbankan kebahagiaan pribadi untuk menyumbang kepada kemajuan Indonesia yang baru. Mereka yang mempunyai pandangan yang kurang manis terhadap kelakuan orang ini, berkata bahwa ia

masuk NU karena, sebagai salah seorang dari segelintir anggota yang terpelajar, ia akan menjadi pemimpin utama (ia merupakan wakil partai dalam dewan pemerintahan kabupaten), sedangkan dalam PNI, dengan persediaan intelektual yang lebih banyak, ia hanya akan menjadi pemimpin tingkat dua. Di sini, hal-hal yang lebih terperinci tidak penting. Yang penting adalah bahwa orang ini berfungsi sebagai penghubung antara dua golongan yang secara budaya agak antagonistis, dengan jalan menjadi anggota kedua golongan itu sekaligus.

Ada beberapa orang yang seperti itu, pensiunan dokter Sumatera, yang karena kedudukannya termasuk *priyayi,* tetapi seperti orang Sumatera pada umumnya, ia adalah seorang muslim yang saleh dan sangat bersimpati kepada kalangan *santri; priyayi* pemilik toko, yang sekalipun tidak menyukai Islam, tetap bergaul lebih banyak dengan orang *santri* daripada dengan orang yang bukan *santri* (tokonya terletak di Kauman); pegawai desa abangan di sebuah pemerintahan desa yang seluruhnya *santri;* pejabat tinggi *santri*—Bupati Bragang adalah salahsatu contohnya—yang tentu saja cenderung bergaul di lingkungan *priyayi.*

Akan tetapi, di samping individu tipe campuran, ada juga kelompok tipe campuran, anggota "minoritas" budaya yang mampu melakukan peran mediasi. Salahsatu contoh di sini adalah jama'ah Protestan yang kecil di Mojokuto. Secara umum dapat dikatakan ada dua tipe utama orang Protestan (orang Katolik di Mojokuto hampir semuanya Cina) di kota Mojokuto; *pertama,* yang mengikuti Gereja Pembaruan Belanda, terutama terdiri atas mereka yang kedudukan sosial serta gaya hidupnya tergolong *priyayi,* yang kebanyakan merupakan pegawai administrasi perusahaan gula Belanda di masa lalu atau pegawai rumah sakit HVA setempat dan sebagainya, yang *kedua* adalah mereka yang memeluk sekte Protestan yang lebih *revivalistis* (Advent Ketujuh, Pantekosta dan sebagainya), yang kalau mereka itu orang Jawa—barangkali mayoritas anggota sekte seperti itu adalah orang Cina atau Ambon, Flores, Sumatera dan sebagainya—adalah orang *abangan* yang miskin. Arti kelompok kedua ini hanya marjinal dalam hubungan sosial di Mojokuto, tetapi kelompok yang pertama berfungsi sebagai penyangga yang penting antara golongan-golongan agama Jawa. Kelompok minoritas budaya lainnya, seperti orang Cina dan orang-orang luar Jawa di atas tadi, melakukan fungsi yang sama, yakni dengan kurang lebih bersikap netral dalam hubungannya dengan varian keagamaan Jawa yang besar.

Kelompok-kelompok yang merupakan produk kontak dengan Barat serta perubahan sosial baru-baru ini dan karenanya, sampai tingkat tertentu sekuler, juga cenderung masuk "di antara" varian-varian utama keagamaan itu. Yang paling penting di antaranya adalah kelompok *pemuda*. Perluasan pendidikan gaya Barat yang relatif tiba-tiba di Indonesia dewasa ini, telah melahirkan sebuah "kebudayaan pemuda" yang anggota-anggotanya ditandai oleh kegelisahan yang mendalam, ambivalensi yang tajam berhadapan dengan nilai-nilai Jawa tradisional dan nasionalisme yang tinggi. Mereka seringkali terlepas dari komitmen pada salahsatu sistem keagamaan utama yang digambarkan di atas, situasi yang menyebabkan mereka lebih bebas dari rintangan tradisional serta lebih resah dan tak pasti mengenai bagaimana harus hidup—sekalipun mereka agak enggan mengakuinya. Di Mojokuto, sekularisasi kelompok ini berlangsung tidak sejauh di kota-kota besar seperti Jakarta serta Surabaya dan kebanyakan pemuda masih diklasifikasi sebagai *santri, abangan* atau *priyayi*. Namun, sulit diingkari bahwa pemuda–juga di Mojokuto–seringkali lebih mirip satu sama lain, tak peduli apa pun agamanya, daripada dengan orang-orang dewasa yang agamanya sama dengan mereka (yang sudah agak melemah agamanya). "Kultur pemuda" Indonesia yang sedang muncul dan terbentuk dari golongan muda-mudi yang bersemangat, idealistis serta bingung, yang secara tiba-tiba diproyeksikan ke dalam dunia yang belum pernah mereka ciptakan, merupakan kekuatan yang menarik dan penting di Mojokuto saat ini serta cenderung menggantikan konflik antarpandangan keagamaan itu dengan perang antargenerasi.

Keadaan struktur sosial lain yang menghalangi segmentasi sederhana masyarakat mengikuti garis keagamaan adalah kenyataan bahwa *priyayi* merupakan pemimpin tradisional masyarakat, pemegang kekuasaan yang sejak dulu dimuliakan. Hasilnya adalah bahwa elite dari setiap golongan memiliki tendensi untuk mengikutsertakan setidaknya beberapa *priyayi* ke dalam golongan mereka, baik karena *priyayi* itu tertarik oleh kemungkinan memegang kekuasaan lalu pindah ke golongan mereka, atau karena pemimpin mereka menjadi *ke*-priyayi-priyayi-an begitu kekuasaan dirinya bertambah. Pemimpin petani, misalnya, jarang sekali petani juga; yang paling sering mereka itu adalah *priyayi* rendahan; karena walaupun kaum *abangan* memiliki jumlah pengikut yang mengesankan, jarang sekali mereka mampu menghasilkan orang-orang yang memiliki keterampilan sosial untuk memimpin kalangan

mereka sendiri, sekalipun jika itu harus dilakukan menurut nilai-nilai mereka sendiri. Partai Komunis, sebagaimana semua partai lainnya, umumnya dipimpin oleh pegawai di kota besar, bukan petani radikal. Pada masa awal gerakan nasionalis, hampir semua pemimpin, bahkan di kalangan *santri* (Cokroaminoto, pendiri Serikat Islam sebagai salahsatu contoh), diambil dari kelas pegawai negeri, karena yang terakhir ini pemegang monopoli dalam pendidikan dan karena mereka ini memikul hiasan-hiasan kewibawaan tradisional.

Begitu pula sebaliknya. Ketika seorang *abangan* atau *santri* memperoleh kekuasaan karena kepemimpinan mereka dalam kelompok politik yang efektif, mereka cenderung mengadopsi kebiasaan-kebiasaan *priyayi*, yang menimbulkan sedikit persoalan, karena dengan melakukan ini, mereka setidaknya kehilangan sebagian daya tarik ideologisnya yang khas, yang menyebabkan mereka pertama-tama memperoleh kekuasaan. Masalah itu sangat akut di kalangan *santri*, yang nilai-nilainya pada dasarnya begitu antibirokrasi, "bebas" dan "egalitarian"; karena mereka menyadari, begitu pemimpin mereka menjadi pegawai negeri karena kekuasaan politik *santri*, pandangan mereka pun kemudian menjadi kurang *santri*. Namun, ini tidak seluruhnya integratif, karena *priyayi* yang lebih "tradisional" cenderung membenci para pemegang kekuasaan parvenu seperti itu dan sebagaimana telah saya tandaskan, beberapa elemen literati yang konservatif di antara mereka cenderung menjauhkan diri dari semua kegiatan dalam "masyarakat baru" karena alasan ini. Untuk sebagian, apa yang terjadi adalah pergeseran dalam pola-pola kepemimpinan. Dimana *priyayi* rendahan, khususnya mereka yang sudi berhubungan dengan orang dari segala lapisan dan para pemimpin yang muncul dari golongan bukan *priyayi*, sedang membentuk sebuah elite baru dengan kebudayaan yang sampai tingkat tertentu didasarkan pada pola-pola lama *priyayi* serta untuk sebagian, pada kultur *inteligensia* baru yang terkait dengan nasionalisme. Mereka sedikit banyak menggeser kaum *literati* yang lebih murni.

Toleransi dan Integrasi Sosial yang Pluralistik

Dua hal terakhir, yang mengendorkan konflik keagamaan Jawa—toleransi yang didasarkan atas "relativisme kontekstual" dan pertumbuhan mekanisme sosial bagi bentuk integrasi sosial nonsinkretik yang pluralistik—dapat dibahas bersama-sama, karena

untuk sebagian, hal itu hanya merupakan dua sisi dari satu mata uang. Toleransi relativistis telah disinggung beberapa kali dalam laporan ini sebagai ciri khas pandangan keagamaan non-*santri*, tetapi bahkan kaum *santri* menganutnya, sekalipun ada minat yang kuat terhadap misionisasi yang cenderung menjadi karakteristik dari Islam. Pedagang dan petani kaya oleh semua kelompok dianggap sebagai golongan yang sedikit banyak "secara alamiah" *santri*, pegawai negeri "biasanya" adalah *priyayi* dan petani miskin serta kaum buruh perkotaan sebagai "khas" *abangan*; benar-benar sedikit sekali terpikirkan secara serius dalam setiap golongan itu akan adanya kemungkinan "mengubah" yang lain. Kalangan *santri* bisa saja sering berbicara tentang "dakwah" *(*tablèg*)* dan mencemooh kemusyrikan golongan yang bukan *santri*, tetapi sebenarnya kebanyakan dakwah mereka diarahkan ke dalam, kepada kaum *santri* sendiri, karena dirancang untuk meningkatkan kemurnian ajaran mereka yang telah memeluk agama itu ketimbang untuk menambah pemeluk baru. Kebanyakan santri akan merasa ngeri terhadap gagasan untuk berbincang secara pribadi dan mengajak seorang *priyayi* atau abangan yang meyakini posisinya, agar menjadi *santri*. Karena itu, ketiga kelompok itu cenderung berpisah secara sosial sampai tingkat tertentu dan secara *de facto*, kalau tidak *de jure*, menerima kehadiran satu sama lain. Untuk sebagian, pemindahan konflik keagamaan ke tingkat politik didasarkan atas keengganan yang mendalam pada orang Jawa untuk mendesakkan kepercayaan mereka sendiri kepada orang lain yang keyakinannya berbeda dengan dirinya.

Jadi, sekalipun ada yang berpendirian sebaliknya, tampaknya paling tidak sejumlah anggota dari masing-masing kelompok tersebut tiba pada kesimpulan bahwa sebuah sintesis baru yang didasarkan atas kemenangan mutlak nilai-nilai kelompoknya sendiri di seluruh masyarakat agaknya tak akan terjadi dan bahwa sebuah masyarakat terbuka harus menggantikan masyarakat tertutup. Pandangan-pandangan seperti itu, sekalipun dalam bentuk setengah tersembunyi, belum dominan; dan seorang Amerika yang mempunyai komitmen pada sistem keseimbangan-kepentingan yang longgar bukan hanya dalam pemerintahan, tetapi juga dalam organisasi sosial pada umumnya, biasanya cenderung melebih-lebihkan hal itu. Tentu hasrat untuk sebuah sintesis baru yang akan memberikan sejumlah kesenangan psikologis dan sosial dari unifikasi kepercayaan sinkretik yang lama, mudah ditemukan; barangkali itu merupakan perasaan masyarakat yang paling

tersebar luas dan dimanfaatkan oleh para pemberontak Darul Islam, kaum komunis dan kaum nasionalis yang memiliki sentimen anti-asing, untuk kepentingannya. Sekalipun demikian, realisasi pembentukan kembali masyarakat organik adalah tidak mungkin, atau kalaupun mungkin, tidak diinginkan, sekarang menjadi semakin jelas bagi kebanyakan orang dari segala aliran pendapat, walaupun dalam bentuk yang hampir tak disadari. Akan tetapi, kalau sebuah masyarakat harus dibentuk, dimana golongan yang pandangan hidupnya berbeda-beda dan terikat pada nilai dasar yang berbeda-beda harus hidup berdampingan, maka mestilah dibangun mekanisme sosial, dimana penyesuaian dan penyesuaian kembali yang berkelanjutan dan diperlukan di antara kelompok-kelompok itu, bisa berlangsung.

Hari Besar: Upacara Integrasi Sosial dan Konflik

Analisis mengenai mekanisme-mekanisme serupa dalam kehidupan di Mojokuto, selain dari mekanisme-mekanisme yang sudah dibahas, akan membawa kita jauh menyimpang ke dalam analisis sistem politik, sistem perkumpulan swasta yang sedang berkembang biak, klub-klub, serikat buruh, partai-partai serta sebangsanya dan pada umumnya, ke dalam ratusan tingkahlaku sosial yang spesifik dengan mana sebenarnya rakyat Mojokuto membereskan segala sesuatu. Namun, yang simbolik baik bagi ketegangan-ketegangan yang menuju integrasi maupun konflik-konflik yang menajam dalam masyarakat yang sedang tumbuh itu, adalah upacara-upacara, praktik-praktik dan kepercayaan-kepercayaan yang berpusat di sekitar hari-hari besar nasional yang semakin penting serta hari-hari raya tradisional yang masih dianggap penting. Hari-hari besar itu mencerminkan konflik keagamaan, politik, status dan konflik lainnya yang telah saya singgung, mencerminkan antagonisme yang semakin tajam, yang timbul dalam setiap masyarakat yang sedang berubah bentuk; akan tetapi, semuanya itu juga menandakan secara samar-samar dan tak pasti, sesuatu dari bentuk-bentuk baru yang mungkin muncul, mempresentasikan serta memperlihatkan gambaran pilihan nilai yang kabur dan tidak fokus, dengan mana kaum *abangan, santri, priyayi,* ketiganya, dihadapkan pada saat ini. Dengan begitu, ulasan singkat tentang hari-hari besar itu akan merupakan kesimpulan yang bermanfaat untuk menggambarkan kepercayaan dan perilaku keagamaan di Mojokuto.

Sejak Revolusi, jumlah hari besar bertambah banyak, setidak-tidaknya dalam teori, kalau tidak dalam kenyataan sebenarnya. Hari besar nasional, hari raya tradisional, hari raya agama, semuanya berdesak-desakan hingga kadang-kadang tampak setiap hari di Indonesia itu adalah hari besar. Misalnya, ada Hari Lagu Kebangsaan, Hari Ibu Kartini, Hari Pelajar Internasional, Hari Pahlawan (untuk mengenang para korban revolusi), Hari Angkatan Perang, Satu Mei (kadang-kadang disebut Hari Buruh Internasional), Hari Gerakan Wanita serta Hari Kemerdekaan—semuanya itu sedikit banyak merupakan hari besar nasional, sebagaimana ditunjukkan oleh peristiwa-peristiwa yang diperingati dan dari kenyataan bahwa hari-hari itu disebut dengan nama Indonesia. Kemudian ada beberapa hari besar keagamaan yang hanya dirayakan oleh sebagian penduduk: Idul Adha (Hari Kurban, untuk mengenang pengorbanan Ibrahim), Mi'raj (hari Muhammad naik ke langit untuk menghadap Tuhan), Maulud (hari lahir Nabi) dan sebagainya untuk orang Islam; Hari Natal serta Hari Pantekosta untuk orang Kristen; dan Satu Sura, tahun baru Jawa yang sebenarnya, untuk sejumlah pengikut sekte-sekte mistik yang beraneka ragam. Akan tetapi, yang merupakan hari besar yang benar-benar besar adalah perayaan akhir puasa yang tradisional: *Riyaya,* satu-satunya hari raya yang sangat penting artinya bagi semua orang Jawa.

Hari Besar Nasional

Kecuali 1 Mei dan 17 Agustus, hampir semua hari besar nasional adalah formalitas kosong, sepanjang hubungannya dengan massa rakyat. Beberapa di antaranya, seperti Hari Raden Ajeng Kartini atau Hari Angkatan Perang dirayakan secara kecil-kecilan di Mojokuto dan dikenal di sana semata-mata karena uraian koran mengenai peringatan itu di kota-kota besar. Yang lain, seperti Hari Pelajar Internasional atau Hari Gerakan Wanita, hanya menjadi perhatian minoritas kecil penduduk dalam organisasi khusus yang bersangkutan, dalam hal ini pelajar atau perempuan yang "sudah bangkit kesadarannya". Bahkan dalam kelompok bawah yang relatif homogen, semuanya tidak selalu harmonis, kelompok pelajar Islam menjauhkan diri dari Hari Pelajar, karena mereka menganggap kelompok pelajar sekuler yang utama—Ikatan Pelajar dan Pemuda Indonesia atau IPPI—didominasi komunis serta mengadakan perayaan sendiri pada hari lain. Perempuan lebih baik. Sebuah panitia bersama

yang terdiri atas wakil-wakil kelompok perempuan—Islam, nasional dan sayap kiri—menyelenggarakan perayaan itu, yang terutama terdiri atas rapat umum dengan pidato-pidato di balaikota. Namun, semua itu hampir bersifat mengkritik masalah poligami, yang meninggalkan perasaan pahit dan resolusi "jangan lagi" pada semua pihak.

Pada Hari Lagu Kebangsaan, sebuah kesatuan pelajar Cina berseragam putih berbaris cepat ke halaman Kewedanaan. Ada perlombaan (wajib) menyanyikan lagu kebangsaan (yang karena berbahasa Indonesia, tidak selalu dikuasai oleh setiap orang) oleh pejabat-pejabat desa dari kelompok 18 desa dan ada pidato-pidato beberapa pemimpin kota serta wedana. Namun, sedikit sekali orang yang datang untuk menyaksikan jalannya upacara dan yang hadir kemungkinan besar hanya diingatkan oleh prasangkanya terhadap orang Cina yang makmur di dunia perdagangan.

Pada umumnya, kalangan *abangan* atau *santri* cenderung menganggap hari besar nasional yang kurang penting itu sebagai urusan *priyayi* dan merasa "malu" atau "enggan" menghadirinya.

> Pada pertemuan arisan Bu Arjo (Bu Arjo adalah induk semang kami, seorang *abangan*), Bu Merto sebagai wakil Perwari (Persatuan Wanita Republik Indonesia, klub yang semua anggotanya wanita *priyayi*) mengumumkan bahwa akan ada upacara penaburan bunga di makam pahlawan Revolusi pada tanggal 5 Oktober, Hari Angkatan Perang, pukul empat sore. Bu Arjo mengatakan pada perjalanan pulang bahwa ia akan pergi. Pada pagi hari tanggal 5, kami pergi ke pasar untuk membeli bunga, tetapi siang harinya, Bu Arjo mengatakan bahwa ia tak akan pergi; Supiah sajalah (cucunya, berusia 12 tahun) yang akan pergi mewakilinya. Saya bertanya mengapa dan ia berkata bahwa perempuan yang tak mengenakan celana dalam, tak boleh pergi ke makam; saya bilang tidak percaya, lalu ia berkata bahwa ia harus menyanyi, sedangkan ia tak tahu lagunya. Kemudian saya tanya kepada Supiah, apa sebabnya dan ia pun mengajukan alasan yang sama serta menambahkan bahwa banyak *priyayi* yang akan hadir di sana. Ketika tiba waktunya untuk berangkat, Bu Arjo mengatakan bahwa waktunya adalah pukul lima; maka kami menunggu hingga 4:30. Ketika kami (Supiah dan saya) tiba di sana, kami dapati upacara itu sudah selesai, karena dilakukan pada pukul empat. Ketidakhadiran pada perayaan yang diadakan oleh Perwari ini menunjukkan posisi kelas Perwari. Ketika Sulastri (seorang gadis *priyayi* dari Jogya) mengunjungi kami, ia bertanya kepada Bu Arjo apakah ia menjadi anggota perkumpulan perempuan dan Bu Arjo mengatakan tidak, karena ia buta huruf.

Pada 1 Mei lebih meriah. Serikat-serikat buruh—yang kebanyakan "didominasi komunis" berbaris keliling kota membawa plakat-plakat yang menuntut hancurnya imperialisme, dihentikannya korupsi, penyerahan Irian Barat kepada Indonesia dan sebagainya. Barisan itu berakhir di alun-alun kota, di mana rapat umum yang besar berlangsung di bawah gambar raksasa Stalin, Lenin, Mao dan para pahlawan serta para pemimpin komunis nasional (baru-baru ini, mempertunjukkan potret pemimpin-pemimpin asing dilarang). Sebagian disebabkan Partai Komunis dalam periode itu mendukung pemerintah dan sebagian lagi karena pemerintah takut akan timbul kekerasan, sehingga mengadakan peraturan yang agak keras mengenai apa yang boleh diucapkan dan dilakukan pada tanggal 1 Mei serta menjaga agar peraturan itu dita'ati dengan mengerahkan sejumlah polisi bersenjata lengkap, sehingga rapat-rapat dan perayaan itu cenderung agak lunak.

Walaupun pengaruh hari besar 1 Mei ini agak kurang di desa daripada di kota, itu tidak berarti ia tidak ada samasekali, khususnya saat serikat-serikat buruh sangat kuat di desa-desa dekat Mojokuto dan di sekitar perkebunan Belanda. Kalangan *santri* tentu saja agak menjauhkan diri (sebagaimana juga beberapa *priyayi* yang antikomunis) dan sebenarnya mencoba mengadakan satu hari besar baru, tetapi tak berhasil—Hari Kabungan Nasional—untuk "memperingati" (pada 1 Mei) percobaan pemberontakan komunis melawan Republik di Madiun pada 1948.

Di kota-kota besar, perayaan 1 Mei sungguh-sungguh besar dan bersama dengan serikat-serikat buruh serta kelompok-kelompok kepercayaan seperti Permai, membentuk mekanisme lain untuk menarik kalangan *abangan* ke tujuan sayap kiri, yang dalam ketiadaan gerakan politik radikal non-komunis yang penting, akhirnya berarti Partai Komunis. (Di kota-kota besar, rapat-rapat umum sosialis yang terpisah biasanya diadakan pada 1 Mei, tetapi tidak ada kaum sosialis di Mojokuto dan bahkan juga di kota-kota besar, gerakan itu agaknya berantakan).

Hari besar nasional yang terbesar tentu saja 17 Agustus, Hari Kemerdekaan, hari dimana (pada 1945) Presiden Sukarno serta Wakil Presiden Moh. Hatta memproklamasikan kemerdekaan dari pemerintah Belanda dan dengan demikian, memulai revolusi. Lambang yang dirayakan oleh 17 Agustus untuk sebagian besar bukanlah Islam atau agama tradisional *abangan*, bukan pula mistik, tetapi lambang nasionalisme modern, lambang kebudayaan inteligensia. Ada parade

anak-anak sekolah, lengkap dengan korps genderang; ada penaburan bunga di makam pahlawan revolusi (di samping Kewedanaan, ada makam khusus untuk mereka yang gugur di medan perang); ada perlombaan merangkai bunga bagi perempuan dengan hadiah selusin piring; ada berbagai pertandingan olahraga—bulu tangkis, bola volley, sepakbola—dimana piala dihadiahkan kepada regu yang menang; ada pameran bayi yang pemenangnya ditentukan oleh kesehatan serta kecantikannya; ada berlimpah-limpah bendera nasional Indonesia, ada pesta dan resepsi resmi untuk pemimpin-pemimpin kota dari semua golongan di Kewedanaan; dan pada puncaknya, ada siaran pidato Presiden Republik Indonesia dari Jakarta yang didengungkan lewat pengeras suara kepada kerumunan orang di alun-alun. Beberapa lambang yang tradisional pun ada. Orang menghiasi rumahnya dengan daun kelapa muda sebagaimana halnya pada tiap perayaan; Nahdatul Ulama mengadakan *terbangan* di masjid; ada tari-tarian Jawa, sandiwara rakyat, *wayang* dan sebagainya, baik di pelataran Kewedanaan maupun di balai pertemuan buruh kereta api. Namun, pada umumnya, hari besar itu mengambil bentuk-bentuk ekspresinya dari kosakata nasionalisme modern.

Tingkat partisipasi massa rakyat, kalau sekadar partisipasi pasif dalam arti hanya menyaksikan semua kejadian itu atau mengibarkan bendera, dalam perayaan 17 Agustus luarbiasa besarnya, khususnya tentu saja di kota-kota, namun juga di luarnya. 17 Agustus merupakan hari besar sejati yang "baru," melambangkan bentuk-bentuk integrasi sosial serta kultural yang baru, yang dimunculkan oleh elite kota dan terpelajar untuk masyarakat Indonesia. Bahwa hal ini sangat penting dalam pikiran rakyat pada umumnya, yang kebanyakan hanya memiliki sedikit pemahaman mengenai perubahan-perubahan politik yang mereka lewati, merupakan bukti bahwa pengaruh nasionalisme terhadap rata-rata orang Jawa benar-benar luas dan semakin kuat. 17 Agustus adalah "Indonesia baru" dengan segala kekuatan dan kelemahannya. Ia merupakan sebuah iklan yang disponsori kota untuk suatu cara hidup yang walaupun belum dirumuskan secara jelas, semakin menarik bagi semakin banyak orang Indonesia.

Namun, daya tarik 17 Agustus sebagai hari besar nasional yang sejati, sebuah ritual umum yang dapat diterima oleh semua golongan dalam masyarakat, masih sangat terhambat oleh beberapa faktor. *Pertama*, walaupun partisipasi dalam hari besar itu tentu lebih luas daripada hari-hari besar nasional lainnya yang baru, ia terutama sekali

masih merupakan urusan *priyayi* sepanjang menyangkut aktivitas pengorganisasian dan pengarahannya. Pameran bayi, perlombaan merangkai bunga dan pesta di Kewedanaan tidak terlihat sangat berarti, sekalipun bagi petani yang tidak begitu terikat tradisi; dan pemusatan semua upaya perencanaan pada upacara-upacara di kota membuat pedesaan hanya memainkan peran sebagai massa penonton yang pasif saja. Adapun bagi kalangan *santri,* walaupun mereka ikut bekerjasama sampai tingkatan tertentu, mereka melakukannya dengan ragu-ragu dan pasif, karena mereka masih belum sepenuhnya yakin akan kejujuran *priyayi* untuk membuat hari besar itu non-partisan dalam hubungannya dengan agama. "Kami tidak keberatan bekerja dalam panitia kecil (ketika merencanakan program itu), katakanlah, untuk olahraga atau apa pun", demikian seorang pemimpin *santri* mengaku dengan gelisah, "tetapi kami tidak suka terlibat dalam panitia inti. Kami agak menarik diri karena di sana terdapat begitu banyak *priyayi*". Dalam sebuah konferensi daerah Muhammadiyah, seorang pemimpin Muhammadiyah menyesalkan sikap ini. Ia menganjurkan agar orang-orang Muhammadiyah lebih berpartisipasi dalam perayaan hari-hari besar nasional seperti itu dan lebih menerima tanggungjawab untuk itu serta tidak hanya mengurus hari besar Islam saja seperti Maulud, sehingga hari-hari besar yang baru ini akan benar-benar nasional sifatnya dan orang tidak akan mengatakan bahwa kalangan *santri* tidak menyukai kemajuan.

Hal lain yang menghambat peran 17 Agustus sebagai sebuah ritual integrasi yang efektif adalah kenyataan bahwa setiap peristiwa yang menggabungkan kelompok-kelompok yang agak antagonistik dengan sendirinya menekankan tidak hanya kemauan mereka untuk bekerjasama, tetapi juga perbedaan mereka. Dengan demikian, rapat 17 Agustus yang disponsori pemerintah, dimana para pemimpin dari semua kalangan berpidato, pantas dicatat karena ketegangannya yang tertahan dan sindiran-sindiran lihai para pembicara yang ditujukan kepada yang lain. "Mereka tidak berkata banyak," ungkap seorang guru kepada saya sesudah itu", tetapi Anda pasti bisa merasakan bagaimana mereka tadi saling menjotos". Fenomena ini yang seharusnya menjadi ritual integratif yang melambangkan baik unsur-unsur yang memecah maupun unsur-unsur yang menciptakan harmoni, tidak berarti bahwa pembelahan lebih tulen daripada harmoni, melainkan hanya menunjukkan bahwa setiap ritual yang benar-benar mencerminkan nilai-nilai sebuah masyarakat pasti akan mencerminkan bukan hanya bagaimana mereka cocok satu

sama lain, tetapi juga bagaimana mereka tidak cocok satu sama lain. Ini bahkan lebih jelas dalam kasus hari besar umum yang paling penting di Jawa: *Riyaya*.

Riyaya: Hari Besar Akhir Puasa

Dalam *Riyaya*, hampir setiap tema yang kita perbincangkan di laporan ini memperoleh tempatnya. Hari raya itu, yang datang sebagai klimaks yang meriah dari bulan puasa, mampu menyatukan di dalamnya, keseluruhan rangkaian kepercayaan dan praktik keagamaan yang merupakan karakteristik Mojokuto dewasa ini. *Abangan, santri* dan *priyayi;* nasionalis yang bersemangat maupun tradisionalis yang sudah lunak; petani, pedagang dan pegawai; orang kota serta orang desa—semua bisa menemukan semacam lambang yang cocok buat mereka dalam pesta rakyat yang paling sinkretik ini. Sinkretisme ini, toleransi yang lancar dari keanekaragaman agama dan ideologi, sebagaimana selalu saya tandaskan, merupakan karakter kebudayaan Jawa yang mendasar, sekalipun ada peningkatan konflik antargolongan belakangan ini. Akan tetapi, baru-baru ini atau bukan, konflik itu pun menemukan ekspresinya dalam *Riyaya*. Dalam beberapa hal, *Riyaya* merupakan semacam lambang yang sempurna untuk kultur Jawa, seperti mungkin hari Natal di Amerika; dan kalau orang benar-benar mengerti segala sesuatu yang diamatinya dalam *Riyaya*—yang tentu saja mustahil—maka orang bisa mengatakan dirinya memahami orang Jawa.

Tindakan ritual pokok dalam *Riyaya* adalah permintaan maaf perorangan, individual, yang dipolakan menurut perbedaan status. Anak-anak meminta maaf kepada orangtuanya, yang muda kepada yang tua, buruh kepada majikannya, penggarap kepada pemilik sawah, politikus kepada ketua partai, bekas murid pondok kepada kiai-nya, pasien yang disembuhkan kepada dukun-nya, murid mistik kepada gurunya. Tiap orang yang statusnya (relatif) rendah ini pergi ke rumah yang statusnya lebih tinggi, di mana ia diterima, biasanya dengan teh serta makanan kecil dan di sana secara resmi ia meminta maaf kepada tuanrumah.[2] Makna perbuatan ini adalah bahwa pemohon minta kepada tuanrumah untuk memaafkan dari dalam hatinya segala yang melukainya, sengaja ataupun tidak, yang telah dilakukan pemohon pada tahun lalu, agar dengan demikian akan meringankan bobot dosanya.

Setelah secara teoretis menghapuskan dosanya dengan puasa, kini ia meminta kepada orang-orang yang terkena perbuatannya untuk memaafkan kesalahannya. Kalangan *santri* kadang-kadang mengatakan bahwa pola ini adalah agak heterodoks, karena hanya Tuhanlah yang bisa memaafkan dosa; tetapi upacara ini barangkali merupakan yang paling umum dilakukan di Mojokuto sekarang ini. Bahkan banyak orang Kristen melakukannya sekalipun sebenarnya itu adalah hari raya Islam.

Karena relativitas menjadi sifat status, perayaan itu biasanya harus berlangsung beberapa hari dan pada umumnya, orang-orang yang berkedudukan tinggi cenderung tinggal di rumah agar bisa menerima para peminta maaf hingga menjelang akhir periode itu, dimana giliran mereka berkeliling untuk minta maaf kepada segelintir orang yang kedudukannya ada di atas mereka. Orang-orang yang sangat tinggi kedudukannya, seperti dokter dan wedana, mungkin hanya sedikit sekali bertamu kalaupun melakukannya; kepala desa di desa setengah kota tempat saya tinggal memerlukan waktu tiga hari yang meletihkan untuk menerima tamu-tamu di rumahnya tanpa bisa keluar rumah samasekali.

Meskipun aspek keagamaan pada upacara permintaan maaf ini bersifat nominal, kunjungan keliling itu bagi kebanyakan orang merupakan sebuah pesta yang besar, bahkan sebuah urusan yang serius. Setiap orang pasti membeli pakaian baru untuk *Riyaya* sebagaimana halnya kita lakukan untuk hari Paskah. Mereka juga menyiapkan hidangan yang sebaik-baiknya menurut kesanggupannya untuk tamu-tamunya. Pola berkunjung itu, karenanya, merupakan kesempatan untuk memamerkan pakaian dan hidangan istimewa di samping kesucian upacara; hari itu adalah hari suci sekaligus hari libur. Orang berjalan bergerombol di sepanjang lorong dan jalan raya, pergi dari rumah ke rumah, mampir pada masing- masing sekitar 15 atau 20 menit, hingga berjumlah sekitar selusin sehari, kadang-kadang bahkan dua lusin.

Dalam lingkungan yang lebih kota, orang sering mengganti pola kunjungan perorangan dengan semacam pesta sekuler—seorang *priyayi* tinggi mengadakan pesta dimana dihidangkan juga minuman bir—yang disebut *halal bihalal* (kata Arab untuk saling minta maaf), yang sekaligus menyederhanakan aspek upacara keagamaannya sampai ke tingkat tak kelihatan dan sangat menekankan aspek pestanya. Barangkali tahap akhir proses sekulerisasi ini adalah makin populernya kebiasaan, lebih

sering di kota besar daripada di Mojokuto, yang hanya berlaku pada tingkat kedudukan yang paling tinggi, yaitu tidak melakukan kunjungan meminta maaf, tetapi hanya sekadar mengirim kartu kecil, agak mirip kartu Natal, dengan permintaan maaf dicetak di atasnya dalam bahasa Indonesia.

Tentu saja ada upacara lain yang dengan tegas bersifat keagamaan. Sebagaimana telah saya sebut, sembahyang bersama dilakukan pada pagi hari di alun-alun kota dan di masjid; organisasi-organisasi *santri* membagikan zakat-fitrah kepada kaum miskin; ada *slametan* khusus pada *Riyaya* (dan juga lima hari kemudian). Begitu pula, karena hari itu merupakan hari besar yang demikian universal, dimana tiap orang turut serta (itu adalah satu-satunya hari dalam satu tahun dimana pasar tutup), *Riyaya* mencerminkan ketegangan, konflik dan penyesuaian kembali keagamaan seperti yang sedang saya perbincangkan. Barangkali contoh yang paling mencolok tentang ini adalah kenyataan bahwa setidaknya di Mojokuto, orang tak bisa menyebut satu hari Riyaya tunggal dengan tepat, karena berbagai kelompok tidak sepakat tentang tanggal yang tepat. Di tahun 1954, beberapa orang merayakan *Riyaya* pada hari Rabu, beberapa pada hari Kamis, beberapa lagi hari Jum'at dan masing-masing menganggap pihak lain tidak benar.

Sebab langsung dari konflik ini adalah perbedaan cara menghitung hari itu. Kita sudah menyaksikan adanya konflik dalam cara yang benar untuk menghitung tanggal antara kalangan *santri* modernis dan konservatif; kalangan modernis menghitung jauh-jauh hari dengan menggunakan data astronomi; kaum konservatif menunggu dengan sangat hati-hati, untuk melihat munculnya rembulan. Akan tetapi, mereka sepakat bahwa hari yang benar adalah hari munculnya rembulan dan pada 1954 ini adalah hari Rabu, tanggal dua Juni. Namun, kalangan *abangan* dan *priyayi* menggunakan sistem hitungan *abogé*, yang pada hakikatnya merupakan sistem pétungan angka sebagaimana dilukiskan dalam bab mengenai abangan di atas.[3] Tahun rembulan tentu saja mengalir menurut kalender matematis yang kaku ini; begitulah di tahun 1954, *Riyaya* adalah Jum'at, 4 Juni (tepatnya, Jum'at Wagé). Akan tetapi, rupanya Jum'at Wagé bukan hari baik, sehingga banyak *abangan* melakukan kunjungan minta maaf pada hari Kamis, sementara banyak *priyayi* yang berpendirian bahwa anggapan tentang hari sial hanyalah takhayul bodoh dan melakukan kunjungan mereka pada hari Jum'at, hari yang sebenarnya. Hasilnya adalah bahwa kalangan *santri*

merayakan *Riyaya* pada hari Rabu, kalangan *abangan* (dan segelintir *priyayi*) pada hari Kamis, kalangan *priyayi* (dan segelintir *abangan*) pada hari Jum'at, sebuah fenomena yang menimbulkan banyak sekali diskusi serta sorotan tajam terhadap beberapa ketegangan agama dalam kehidupan Mojokuto masa kini.

Terlepas dari semua disharmoni yang diungkapkannya, *Riyaya* itu, karena merupakan perayaan yang paling umum, paling meriah dan paling kolektif, lebih jelas lagi menampakkan, sekalipun secara tidak terang-terangan, kesatuan mendasar orang Jawa serta lebih dari itu, kesatuan orang Indonesia pada umumnya. Kecuali di wilayah yang beragama Hindu-Bali dan sejumlah daerah Kristen serta penyembah berhala, di mana-mana *Riyaya* merupakan hari raya utama. Dengan cara yang luas, tersebar dan sangat umum, ia menekankan kesamaan antara semua orang Indonesia, menekankan toleransi dalam menghadapi perbedaan-perbedaan mereka, menekankan kesatuan mereka sebagai bangsa. Sebenarnya *Riyaya* adalah yang paling nasionalis di antara semua ritual mereka dan karenanya, ia menandakan realitas serta kemungkinan tercapainya apa yang sekarang menjadi cita-cita eksplisit semua orang Indonesia—kesatuan budaya dan kemajuan sosial yang berkelanjutan.

Catatan:

[1] Untuk tinjauan mengenai periode ini, lihat B. Schrieke, *Indonesian Sociological Studies* (The Hague dan Bandung, 1955), Bag. I, khususnya hal. 80–82.

[2] Frase paling umum—dalam bahasa Jawa tinggi—adalah *nuwun pangestunipun sedaya kalepatan kula, lair batin*: Saya meminta maafmu untuk kesalahan-kesalahan saya, di dalam dan di luar (yakni maafmu yang tulus dan sejati). Ini sering dipersingkat menjadi *lair batin.*

[3] Dalam sistem *abogé*, "a" berasal dari Alif, salahsatu dari delapan tahun siklus *windu* (masing-masing dengan namanya sendiri dan seluruhnya menjadi satu *windu*), "bo" merujuk pada Rebo, salahsatu hari dalam seminggu (Rabu) dan "gé" berasal dari Wagé, salahsatu dari hari pasaran yang lima. Ini berarti tahun Alif selalu dimulai pada hari Rabu Wagé dan dengan mengetahui ini, maka orang bisa menghitung hari jatuhnya *Riyaya* setiap tahun dengan perhitungan panjang, tetapi sederhana. Cara yang lebih singkat adalah mengambil hari permulaan tahun dan menggunakan rumus *waljiro* untuk menghitung *Riyaya*. "Wal" adalah Syawal, bulannya, "ji" adalah *siji* atau satu, "ro" adalah *loro* atau dua. Ini berarti *Riyaya* (yang jatuh pada tanggal satu Sawal) dikalkulasi dengan menghitung satu dari hari mingguan dan dua dari hari pasaran pada permulaan tahun. Misalnya,

kalau nama tahun Itu adalah Ehé, ia tentu mulai (yakni tanggal satu Sura) pada hari Ngahad Pon. Tanggal satu Sawal atau *Riyaya* akan jatuh pada hari Ngahad Wagé dalam delapan putaran (masing-masing 35 hari; tujuh kali lima) dan 22 hari kemudian, karena Wagé jatuh sesudah Pon dalam lingkaran lima hari pasaran dan Anda menghitung: "Ngahad-satu"; "Pon-satu, Wagé-dua."

TAMBAHAN

Sebuah Catatan tentang Metode Kerja

Penyusunan laporan mengenai agama orang Jawa ini dilakukan dalam beberapa tahap.

Tahap *pertama*, antara September 1951 sampai Juli 1952, persiapan intensif dalam bahasa Indonesia (yakni Melayu) dilakukan di Universitas Harvard, mula-mula di bawah Profesor Isadore Dyen dan kemudian di bawah Tuan Rufus Hendon, yang di kemudian hari menjadi direktur proyek, dengan bantuan orang-orang Indonesia. Waktu antara bulan Juli sampai Oktober 1952 dipergunakan di Negeri Belanda untuk mewawancarai sarjana-sarjana Belanda yang ahli tentang Indonesia di Universitas Leiden dan di Tropical Institute di Amsterdam.

Tahap *kedua*, dari bulan Oktober 1952 sampai Mei 1953 dipergunakan terutama di Yogyakarta, tempat saya mempelajari bahasa Jawa, dengan mempergunakan mahasiswa-mahasiswa Universitas Gajah Mada dan memperoleh sejumlah pengetahuan umum mengenai kebudayaan serta kehidupan Jawa. Selama masa ini, satu setengah bulan lamanya dihabiskan juga untuk mewawancarai pemimpin-pemimpin agama dan politik di ibukota negara, Jakarta, sambil mengumpulkan statistik dan menyelidiki organisasi birokrasi pemerintah pada umumnya dan Departemen Agama pada khususnya.

Tahap *ketiga*, antara Mei 1953 sampai September 1954, merupakan masa penelitian lapangan yang sesungguhnya dan dilakukan di Mojokuto. Saya dan isteri saya selama masa itu tinggal di rumah seorang buruh kereta api di ujung utara kota; rumah itu sebenarnya tidak terletak di desa Mojokuto, tetapi di desa sebelahnya, yang hanya bersifat kota di bagian tenggaranya.

Keluarga ini terdiri atas seorang pekerja, seorang lelaki berusia sekitar 65 tahun; isterinya, barangkali lima tahun lebih muda; seorang anak perempuan mereka yang sudah menikah, tetapi sudah bercerai,

barangkali berusia 30-an; seorang anak laki-laki berusia 12 tahun dan sepasang anak laki-laki serta perempuan dari anak perempuan mereka tadi—yaitu cucu kepala rumah itu—yang berumur kurang lebih 10 dan enam tahun. Dua orang anak laki-laki mereka yang lebih tua dan sudah menikah, tinggal di Jakarta. Selama masa ini, mereka pulang sekali atau dua kali untuk tinggal beberapa lama. Saya dan isteri menempati separuh rumah itu dan membangun "kantor" dari kayu di kamar utama untuk menambah suasana pribadi.

Semua kegiatan yang dilakukan dengan para informan, formal maupun tidak, dilakukan dalam bahasa Jawa, kecuali beberapa pelajar yang sangat nasionalistik dan lebih senang berbahasa Indonesia (Melayu). Penerjemah tak pernah digunakan dan walaupun selama bulan-bulan pertama, komunikasi terasa janggal serta tidak seluruhnya bisa diandalkan, tekad untuk tenggelam atau berenang bersama bahasa Jawa ini lalu cepat sekali menghasilkan tingkat kelancaran dan pemahaman yang relatif tinggi. Pengetahuan bahasa yang diperoleh kemudian terbukti merupakan satu-satunya alat penelitian yang paling penting untuk menyelidiki kepercayaan dan praktik-praktik keagamaan.

Terlepas dari fokus laporan ini pada agama dan pembagian tugas yang resmi antara enam orang peneliti lapangan yang turut serta dalam proyek ini, semua aspek kebudayaan serta masyarakat Mojokuto memperoleh perhatian yang sama dalam proses penelitian yang sesungguhnya. Kegiatan meneliti agama itu sendiri sebenarnya hanya mengambil waktu kurang dari separuh masa tinggal saya di sana.

Berbagai prosedur penelitian digunakan. Saya melakukan banyak kegiatan sistematis dan memakan waktu lama dengan informan-informan tertentu mengenai topik-topik tertentu, baik di dalam rumah mereka sendiri maupun di "kantor" kayu kami. Para informan ini mewakili setiap aliran kepercayaan utama dalam masyarakat setempat, di samping jenis lapangan pekerjaan yang pokok dan afiliasi politik yang utama. Mereka juga berasal dari tempat kediaman yang terpencar, kelas yang berbeda-beda, latarbelakang daerah dan usia yang berbeda serta terdiri atas kedua jenis kelamin (namun seluruh wawancara resmi dengan kaum perempuan dilakukan oleh isteri saya). Namun, tak bisa dikatakan bahwa sebagai sebuah kelompok, informan saya merupakan *sample* yang representatif dalam arti khusus. Adanya masalah praktis untuk memperoleh informan yang terjamin di lapangan serta kurangnya deskripsi kualitatif yang terperinci dan dapat diandalkan sepenuhnya

mengenai keseluruhan penduduk, telah menyebabkan hal itu tidak mungkin dilakukan. Akan tetapi, kelompok itu sedikitnya tidak berat sebelah ke satu arah dan cukup representatif untuk tiap kategori sosial serta kultural yang pokok. Dengan pengecualian satu atau dua orang, saya tidak membayar para informan secara terang-terangan, tetapi hanya memberikan hadiah secara berkala sebagai tanda terimakasih.

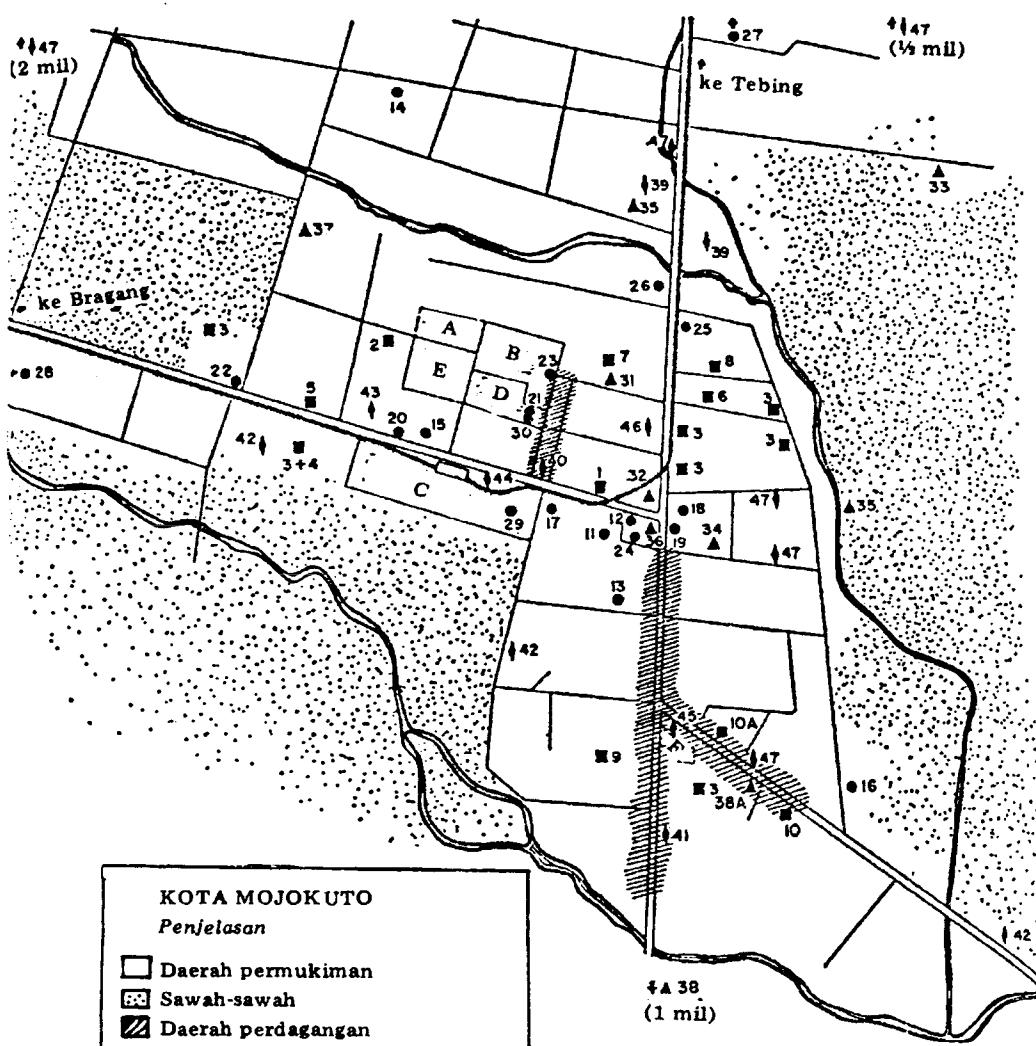
Bagian terbesar dari masa penelitian itu tidak digunakan untuk wawancara resmi dengan informan khusus, tetapi lebih sering untuk melakukan kegiatan observasi-partisipan yang informal. Saya turut serta dalam lusinan acara umum, rapat-rapat organisasi, upacara-upacara dan sebagainya. Berjam-jam digunakan untuk "omong-omong" atau wawancara tak resmi di warung kopi, di toko-toko serta kios-kios pasar, di lapangan, di kantor kelurahan, di halaman masjid dan sebagainya. Beberapa perjalanan dengan para informan juga dilakukan—ke rumah orangtua mereka, ke kota besar, untuk menyaksikan beberapa reruntuhan kuno dan sebagainya. Saya duduk di ruang sekolah, menyaksikan permainan sepak bola—bahkan di bioskop pun tidak berhenti bekerja, karena lebih tertarik kepada pola reaksi penonton daripada film itu sendiri, teristimewa karena film itu biasanya berjudul "*Tarzan's Savage Revenge*" (Pembalasan Tarzan yang Ganas).

Akhirnya banyak data statistik dan data lainnya dikumpulkan dari berbagai kantor pemerintah di kota; Ujian Persepsi Tematik dilakukan (oleh isteri saya) untuk 35 orang; ujian menyempurnakan kalimat dilakukan juga terhadap para pelajar sekolah menengah atas, yang juga menulis "riwayat hidup" secara singkat (dalam bahasa Indonesia) untuk saya. Bersama dengan beberapa anggota proyek lainnya, teristimewa Donald Fagg yang merencanakan dan mengarahkan kegiatan, menyusun peta wilayah kota yang menunjukkan jenis-jenis rumah, wilayah perdagangan serta kantor-kantor pemerintah dan sebagainya, yang kemudian dikorelasikan sedapat mungkin dengan daftar pemilih, untuk memberikan sedikitnya sebuah sensus kasar mengenai rumahtangga dan pekerjaan di kota itu.

Saya melakukan peran saya, seperti juga para anggota proyek lainnya, dengan cara yang terang-terangan sebagaimana kenyataannya: saya menggambarkan diri sendiri sebagai mahasiswa yang datang ke Jawa untuk mempelajari "cara hidup orang Jawa" dalam rangka menulis disertasi guna memperoleh gelar universitas. Tentu tidak semua informan mengerti betul apa yang saya maksud—walaupun

sejumlah yang agak mengejutkan, mengerti—tetapi kenyataan bahwa saya hanyalah seorang *murid,* seorang mahasiswa, merupakan peran yang sepenuhnya dapat dipahami dan bisa segera diterima, karena alasan-alasan yang jelas terlihat dalam isi buku ini

Walaupun sikap terhadap saya dan penafsiran tentang motivasi saya yang "sesungguhnya" tentu saja beragam, mayoritas besar penduduk yang saya hubungi berkenan menerima saya sebagaimana saya katakan serta membantu saya dalam pekerjaan ini. Sepanjang periode ini, saya tak pernah mendapat penolakan yang berarti—tak mau berhubungan dengan saya samasekali—yang lebih merupakan refleksi dari etiket orang Jawa dan bukan karena keterampilan sosial saya. Sejumlah besar orang justru menanggapi permintaan bantuan saya dengan bergairah sekali—setidaknya sampai pada tingkat yang dalam perasaan orang Jawa diperkenankan. Sekalipun kami, orang Amerika, seluruhnya ada 11 orang di Mojokuto dan sekitarnya, namun tak ada insinden, baik politik maupun pribadi. Tidak seorang pun anggota proyek mengalami kesulitan yang luarbiasa dalam melakukan rencana penelitiannya.

Kutipan dalam teks yang berasal dari catatan lapangan saya, paling-paling hanya mengalami perbaikan tatabahasa dan sintaksis, dengan membuang beberapa komentar editorial yang tidak profesional sifatnya, serta terjemahan sejumlah besar kata dan ungkapan dari bahasa Jawa, kadang-kadang untuk seluruh kalimat atau paragraf. Saya mencatat dalam bahasa Inggris, menterjemahkan apa yang dikatakan oleh informan saya dan saya sendiri selagi kegiatan itu berlangsung, tetapi membiarkan ekspresi yang secara khusus tepat, secara khusus sulit untuk dicarikan padanannya dalam bahasa Inggris pada saat itu, atau begitu penting untuk dicatat secara teknis, tetap dalam bahasa Jawa. Hasilnya adalah semacam catatan lapangan pasaran yang semakin hari, semakin lebih banyak berisi bahasa Jawa daripada bahasa Inggris, sehingga pada akhirnya, catatan itu tak akan terbaca oleh orang yang tidak mengerti bahasa Jawa; sebuah kelemahan yang saya harap sudah saya buang dalam teks-teks kutipan.

Dalam wawancara resmi dengan informan dan dalam banyak kasus lainnya, catatan dibuat seketika. Apabila pengambilan catatan akan mengubah situasi sosial, khususnya pada beberapa konteks informal dan jenis pertemuan tertentu, penulisan catatan dilakukan kemudian, biasanya sekitar satu jam sesudahnya. Tulisan tangan selama satu atau dua hari kemudian diketik, terutama pada malam hari, dengan urutan

kronologis. Sebuah alat perekam digunakan untuk TAT dan beberapa bahan lainnya, tetapi karena lebih mudah menyimpan bahan itu dalam pita daripada menyalinnya kembali, saya tak banyak menggunakannya lagi untuk wawancara semacam itu.

Sebagai hasil dari metode kerja seperti ini, mungkin ada lebih sedikit bahan yang ditulis kata per kata dalam catatan saya dibandingkan dengan kasus-kasus di mana si antropolog bekerja dengan seorang penterjemah dan rekaman, secara elektrik maupun catatan tangan, dengan teks asli dan terjemahan, atau meminta catatan yang "harfiah" dari si penterjemah. Karenanya, kebanyakan bahan saya merupakan parafrase atau semacam terjemahan "tangkap seberapa dapat" dari apa yang dikatakan oleh informan dan bukan kata-kata informan itu sendiri. Namun, bilamana tanda kutip diletakkan pada pernyataan informan dalam catatan yang dikutip di atas, maka itu merupakan terjemahan yang sedikit banyak harfiah atau dekat kepada apa yang sebenarnya dikatakan, karena saya tulis bahasa Jawanya. Saya sendiri berpendapat bahwa betapapun kurang akuratnya terjemahan yang bukan kata per kata, tetapi ia terimbangi secara lebih dari cukup oleh semakin banyak dan beragamnya bahan yang diperoleh, serta oleh kadar kewajaran dan kualitas mengalir-bebas dari situasi wawancara (ia juga memiliki kelebihan untuk tidak menyajikan apa yang sebenarnya merupakan parafrase sebagai bahan yang ditulis kata per kata). Akan tetapi ini merupakan hal yang bisa diperdebatkan dan untuk beberapa jenis bahan—mitos, dongeng rakyat, teks linguistik dan sebagainya—transkripsi kata per kata tentu saja sangat penting dan juga digunakan di sini.

Tahap terakhir laporan adalah penulisannya, sebuah kerja penuh dari bulan Oktober 1954 sampai Agustus 1955 ketika saya bekerja sebagai asisten peneliti pada Center for International Studies di Massachusetts Institute of Technology, yang mensponsori proyek ini. Karena sifat kerjasama dari proyek ini dan pembagian kerja ke dalam "aspek-aspek" untuk maksud pelaporan, juga karena kurangnya data antropologi modern yang spesifik tentang Jawa, maka diputuskan oleh para anggota kelompok peneliti untuk menulis laporan yang pada dasarnya deskriptif dan bukan komparatif ataupun secara eksplisit teoretis sifatnya.

Laporan di atas, dengan pendahuluan dan kesimpulan yang berbeda, disampaikan sebagai tesis doktor kepada Departemen Hubungan Sosial Universitas Harvard pada musim semi tahun 1956.

47
(2 mil)
47
(½ mil)
27
ke Tebing
ke Bragang
A
B
C
D
E
38
(1 mil)
KOTA MOJOKUTO
Penjelasan
Daerah permukiman
Sawah-sawah
Daerah perdagangan
Jalan-jalan utama
Jalan-jalan sekunder
Bangunan-bangunan sekolah
Bangunan-bangunan Pemerintah
Lembaga-lembaga Keagamaan
Bangunan-bangunan lainnya
A Pasar
B Pasar utama
C Stasiun KA dan halaman
D Alun-alun
E Lapang bola
F Pasar

KETERANGAN PETA KOTA MOJOKUTO

BANGUNAN-BANGUNAN SEKOLAH

Sekolah-sekolah Pemerintah

1. Sekolah Menengah untuk Guru
2. Sekolah Menengah Teknik
3. Sekolah Dasar (enam tahun)

Sekolah-sekolah Swasta

4. "Ngèsti Tunggal," sebuah yayasan lokal dan sekolah menengah
5. Sekolah dasar dan sekolah menengah Taman Siswa
6. Sekolah dasar, sekolah menengah dan sekolah menengah untuk guru Muhammadiyah
7. Sekolah dasar PSII
8. Sekolah guru agama Nahdatul Ulama
9. Sekolah mengetik
10. Sekolah Dasar Katolik

10A. Sekolah Cina

BANGUNAN-BANGUNAN PEMERINTAH

11. Kewedanaan
12. Kecamatan dan Kantor Penerangan
13. Kantor Kelurahan Mojokuto
14. Kantor Kelurahan Sumbersari
15. Markas Polisi Kabupaten
16. Asrama Polisi Kabupaten
17. Sekolah Latihan Angkatan Darat
18. Rumah Sakit Kabupaten
19. Kantor Pos serta Kantor Telepon dan Telegram
20. Kantor Listrik
21. Departemen Pekerjaan Umum: Jalan-jalan dan Bangunan
22. Departemen Pekerjaan Umum: Kantor Pengairan
23. Kantor Pasar dan Bank
24. Rumah Pegadaian
25. Tempat pemotongan hewan
26. Rumah Miskin
27. Kantor Kehutanan
28. Dinas Perluasan Pertanian
29. Kantor Jawatan Kereta Api
30. Kantor Departemen Kesehatan

BANGUNAN-BANGUNAN KEAGAMAAN

31. Masjid dan Kantor Urusan Agama
32. Tempat keramat desa di bawah pohon beringin
33. Gereja Protestan Belanda
34. Gereja Pantekosta
35. Kuburan
36. Makam Pahlawan
37. Kuburan pribadi, "Ngèsti Tunggal"
38. Kuburan Cina
38A Gereja Bethel

BANGUNAN-BANGUNAN LAINNYA

39. Rumah Sakit swasta Belanda
40. Gedung bioskop
41. Gedung kesenian (*Wayang Wong* dan *Sandiwara*)
42. Penggilingan padi
43. Gedung Nasional
44. Gedung Pertemuan Buruh Kereta Api
45. Terminal Bis dan Oplet
46. Panti Asuhan (Muhammadiyah)
47. Tempat tinggal para peneliti
48. Federasi Asosiasi Cina (CHTH)

Penjelasan

Daerah permukiman
Sawah-sawah
Daerah bisnis
Jalan-jalan utama
Jalan-jalan sekunder
Bangunan-bangunan sekolah
Bangunan-bangunan pemerintah
Lembaga-lembaga keagamaan
Bangunan-bangunan lainnya

Peternakan
Pasar
Pasar utama
Lapangan bola
Alun-alun
Stasiun kereta api dan halamannya

Lampiran

LAMPIRAN

Penutup

Parsudi Suparlan

Arti penting karya Geertz, *The Religion of Java*, adalah sumbangannya kepada pengetahuan kita mengenai sistem-sistem simbol. Yaitu, bagaimana hubungan antara struktur-struktur sosial yang ada dalam suatu masyarakat dengan pengorganisasian dan perwujudan simbol-simbol; serta bagaimana para anggota masyarakat mewujudkan adanya integrasi dan disintegrasi dengan cara mengorganisasikan dan memanifestasikan simbol-simbol. Sehingga, perbedaan-perbedaan yang tampak antara struktur-struktur sosial yang ada dalam masyarakat hanya bersifat komplementer.

Masyarakat Jawa di Mojokuto dilihatnya sebagai suatu sistem sosial dengan kebudayaan Jawanya yang akulturatif dan agamanya yang sinkretik, yang terdiri atas tiga sub-kebudayaan Jawa yang masing-masing merupakan struktur sosial yang berlainan. Struktur-struktur sosial yang dimaksud adalah *abangan* (yang intinya berpusat di pedesaan), *santri* (yang intinya berpusat di tempat perdagangan atau pasar) dan *priyayi* (yang intinya berpusat di kantor pemerintahan di kota). Adanya tiga struktur sosial yang berlainan ini menunjukkan, di balik kesan yang didapat dari pernyataan bahwa penduduk Mojokuto itu 90% beragama Islam, sesungguhnya terdapat variasi dalam sistem kepercayaan, nilai dan upacara yang berkaitan dengan masing-masing struktur sosial tersebut.

Tiga lingkungan berbeda (yaitu pedesaan, pasar dan kantor pemerintah) yang dibarengi dengan latarbelakang sejarah kebudayaan yang berbeda (yang berkaitan dengan masuknya agama serta peradaban Hindu dan Islam di Jawa), telah mewujudkan adanya: *abangan* (yang menekankan pentingnya aspek-aspek animistik), *santri* (yang menekankan aspek-aspek Islam), *priyayi* (yang menekankan aspek-aspek Hindu).

Perwujudan citra agama masing-masing struktur sosial tersebut adalah: pesta-pesta ritual yang berkaitan dengan usaha untuk menghalau berbagai makhluk halus jahat yang dianggap sebagai penyebab dari ketidakteraturan dan kesengsaraan dalam masyarakat, agar ekuilibrium dalam masyarakat dapat dicapai kembali (*abangan*); penekanan pada tindakan keagamaan serta upacara-upacara sebagaimana digariskan dalam Islam (*santri*); dan suatu kompleks keagamaan yang menekankan pentingnya hakikat *alus* sebagai lawan dari *kasar* (*kasar* dianggap sebagai ciri utama *abangan*), yang perwujudannya tampak dalam berbagai sistem simbol yang berkaitan dengan etiket, tari-tarian dan berbagai bentuk kesenian, bahasa dan pakaian (*priyayi*).

Abangan, santri dan *priyayi,* yang walaupun merupakan struktur-struktur sosial yang berlainan, masing-masing saling melengkapi satu sama lain dalam mewujudkan sistem sosial Jawa yang berlaku umum di Mojokuto. Inilah sesungguhnya tesis Geertz yang berusaha diperlihatkan dalam bukunya, *The Religion of Java,* yakni: agama bukan hanya memainkan peran mewujudkan integrasi, tetapi juga memainkan peran memecah-belah masyarakat. Walaupun demikian, sebagaimana dikemukakan oleh Harsja W. Bachtiar dalam pembahasannya (1973), yang lebih menjadi perhatian Geertz tampaknya adalah masalah perpecahan dalam sistem sosial orang Jawa di Mojokuto dan bukannya integrasi yang terwujud di dalamnya. Ini mungkin ada kaitannya dengan perhatian Geertz yang menekankan dimensi struktur sistem simbol.

Berikut ini adalah beberapa pokok masalah yang akan saya bahas, dengan harapan pembahasan tersebut akan ada gunanya sebagai pengantar untuk memahami karya Geertz secara kritis dan sebagai landasan untuk menilainya seobyektif mungkin. Pokok-pokok masalah tersebut adalah: model yang digunakan oleh Geertz; penggolongan *abangan, santri* dan *priyayi;* agama dan adat serta agama Jawa. Sedangkan kelemahan-kelemahan yang ada dalam tulisan Geertz, yang sebagian besar telah diungkapkan oleh Profesor Harsja W. Bachtiar dalam karya pembahasannya (1973), tidak akan saya ulangi lagi di sini.

Model yang Digunakan Geertz

Walaupun Geertz menyatakan bahwa pembagian tiga golongan struktur sosial orang Jawa di Mojokuto itu telah dilakukannya berdasarkan sistem penggolongan yang dilakukan oleh orang Jawa terhadap diri

mereka sendiri, tampaknya hal itu tidak sepenuhnya benar. Terlihat bahwa Geertz sudah mempunyai suatu kerangka teori yang digunakannya untuk menciptakan model bagi analisis; model ini tampaknya sesuai dengan yang telah digunakan oleh Robert Redfield (1941, 1953, 1955). Redfield melihat bahwa kota serta desa merupakan dua struktur sosial yang berbeda, yang masing-masing diwakili oleh warga elite kota dan warga petani di desa, namun keduanya mewujudkan suatu hubungan saling bergantung dan melengkapi satu sama lain sehingga merupakan suatu sistem sosial tersendiri.

Secara tersurat Geertz memang tidak mengatakan kerangka teori mana yang dipakai sehingga Bachtiar (1973) mendapat kesan bahwa Geertz tidak membicarakan suatu masalah teoretis utama dalam bukunya, *The Religion of Java.* Akan tetapi, kalau kita baca secara lebih teliti, sebenarnya Geertz (1964: 227–228) membahas teori Redfield (1953) dan secara tersirat, ia telah menggunakan teori Redfield ketika membahas hubungan antara *priyayi* dan *petani.* Namun, yang membedakan Geertz dengan Redfield adalah bahwa Geertz menekankan dimensi struktur, sedangkan Redfield menekankan proses komunikasi terus-menerus antara kota dan desa. Kelemahan-kelemahan yang tampak dalam penggolongan masyarakat Jawa di Mojokuto ke dalam tiga golongan struktur sosial sebenarnya merupakan perwujudan dari pendekatan yang dilakukan oleh Geertz.

Abangan, Santri dan *Priyayi*

Profesor Bachtiar (1973: 80–90) telah mengemukakan dengan tepat bahwa penggunaan istilah-istilah *abangan, santri* dan *priyayi* untuk mengklasifikasi masyarakat Jawa ke dalam golongan-golongan agama tidaklah tepat, karena ketiga golongan tersebut tidak bersumber pada satu sistem klasifikasi yang sama (*abangan* dan *santri* adalah penggolongan yang dibuat menurut tingkat keta'atan mereka menjalankan ibadah agama Islam, sedangkan *priyayi* adalah sebuah penggolongan sosial); dan juga, penggolongan yang dibuat oleh Geertz tampak sebagai kategori absolut, sedangkan dalam kenyataannya tidaklah demikian.

Sehubungan dengan penggolongan *abangan* dan *santri,* kelemahannya tidaklah semata-mata sebagaimana dikemukakan oleh Bachtiar, tetapi juga karena istilah *abangan* adalah istilah denotatif dan bukan istilah referensi untuk mengidentifikasi diri sendiri. Karena dalam

istilah *abangan* tercakup makna yang bersifat merendahkan derajat (derogatif), yang biasanya digunakan oleh mereka yang ta'at menjalankan ibadah agama Islam untuk menamakan mereka yang tidak atau kurang ta'at. Sedangkan mereka yang tidak ta'at menjalankan ibadah agama Islam, biasanya menamakan diri mereka bukan *abangan,* tetapi *orang Islam.* Sementara istilah *santri* dapat berfungsi sebagai istilah denotatif atau pun sebagai istilah referensi untuk mengidentifikasi diri sendiri. Dengan demikian, kalau istilah *abangan* itu adalah istilah denotatif dan bersifat derogatif, tentunya *abangan* adalah suatu golongan sosial yang bersifat longgar dan perwujudannya ditentukan oleh konteks hubungan-hubungan sosial tertentu, yaitu dalam kaitannya dengan *santri.* Begitu pula, deskripsinya mengenai struktur sistem simbol *abangan* merupakan deskripsi suatu golongan sosial lain yang bersifat absolut, yaitu golongan *petani* di pedesaan. Dan sesungguhnya, Geertz memang berbicara tentang struktur sosial petani pada waktu dia berbicara mengenai *abangan.*

Abangan dan Adat

Kesulitan lain yang mungkin akan dihadapi pembaca dalam usaha memahami isi tulisan Geertz adalah pengertiannya mengenai agama, sebagaimana terwujud dalam deskripsi mengenai *abangan, santri* dan *priyayi.* Hal ini disebabkan Geertz tidak secara tersurat mendefinisikan konsep agama yang dipakainya sehingga Profesor Bachtiar merasa perlu memberikan ulasan panjang lebar, disertai dengan penjelasan mengenai perbedaan antara agama dan adat (1973).

Kritik Bachtiar sebenarnya tidak tepat sasaran, karena beliau menggunakan pendekatan yang berbeda dengan yang digunakan oleh Geertz. Pada satu sisi, Profesor Bachtiar melihat agama sebagai sebuah unit analisis tersendiri berupa suatu sistem normatif yang terbatas, yaitu sistem kepercayaan (*a system of beliefs*) dan membedakannya dari unit lain yang dinamakan adat. Di sisi lain, Geertz melihat agama sebagai suatu sistem kebudayaan. Kebudayaan tidak didefinisikannya sebagai pola kelakuan, tetapi sebagai pola *bagi* kelakuan; yaitu yang terdiri atas serangkaian aturan, resep, rencana dan petunjuk yang digunakan manusia untuk mengatur tingkahlakunya (untuk lebih jelas, lihat Geertz 1973a). Kebudayaan, dengan demikian, juga dilihat sebagai pengorganisasian pengertian-pengertian yang tersimpul dalam simbol-simbol, yang berkaitan dengan eksistensi manusia.

Geertz melihat bahwa di antara simbol-simbol yang dimiliki manusia terdapat suatu golongan yang merupakan sebuah sistem tersendiri. Ia menamakannya simbol-simbol suci. Simbol-simbol suci ini bersifat normatif dan mempunyai kekuatan besar dalam pelaksanaan sanksi-sanksinya. Hal ini disebabkan simbol-simbol suci itu bersumber pada etos (*ethos*) dan pandangan hidup (*world view*), yang merupakan dua unsur paling hakiki bagi eksistensi manusia; serta juga karena simbol-simbol suci ini terjalin dalam simbol-simbol lainnya yang digunakan manusia dalam kehidupan nyata sehari-hari.

Keterjalinan simbol-simbol suci dalam simbol-simbol biasa hanya mungkin terwujud karena simbol-simbol suci itu berfungsi mensintesiskan etos dan pandangan hidup yang dipunyai manusia. Karena itu juga, simbol-simbol suci yang berada pada tingkat pemikiran, yang sebenarnya jauh dari kenyataan-kenyataan yang ada, dapat menjadi sesuatu yang terasa nyata (menurut definisi kebudayaan yang bersangkutan) dan merupakan bagian dari kehidupan nyata sehari-hari. Untuk jelasnya, lihat uraian Geertz (1973b).

Dalam tulisannya yang lain (1973c: 90), Geertz mendefinisikan agama sebagai: "suatu sistem simbol yang bertindak memantapkan perasaan-perasaan (*moods*) dan motivasi-motivasi secara menyeluruh, kuat serta bertahan lama pada diri manusia, dengan cara memformulasikan konsep-konsep tentang hukum (*order*) yang berlaku umum dan berkenaan dengan eksistensi (manusia), serta menyelimuti konsep-konsep ini dengan aura tertentu yang mencerminkan kenyataan sehingga perasaan-perasaan serta motivasi-motivasi tersebut secara tersendiri (unik) tampak nyata ada".

Kalau kita kaji buku *The Religion of Java* dengan menggunakan definisi di atas, tampak bahwa inti dan uraiannya mengenai agama tercermin dalam definisi tersebut. Begitu juga dalam membuat deskripsi dan analisis agama orang Jawa di Mojokuto, Geertz menggunakan cara yang secara eksplisit dinyatakan sebagai "analisis tentang sistem pengertian yang tercakup dalam simbol-simbol yang menjadikan agama sebagai agama serta menghubungkan sistem-sistem ini dengan proses-proses dalam struktur sosial dan kejiwaan" (1973c: 125).

Peran upacara (baik ritual maupun seremonial) adalah untuk selalu mengingatkan manusia akan eksistensi dan hubungan dengan lingkungan mereka. Dengan adanya upacara-upacara, warga suatu masyarakat bukan hanya selalu diingatkan, tetapi juga dibiasakan untuk meng-

gunakan simbol-simbol yang bersifat abstrak, yang berada pada tingkat pemikiran, untuk berbagai kegiatan sosial yang nyata dalam kehidupan mereka sehari-hari. Hal ini mungkin terjadi karena upacara-upacara itu selalu dilakukan secara rutin (menurut skala waktu tertentu). Sehingga, perbedaan antara yang bersifat imajinatif dengan yang nyata menjadi kabur dan upacara-upacara itu sendiri serta simbol-simbol sucinya bukanlah sesuatu yang asing atau jauh dari jangkauan kenyataan. Sebaliknya, hal itu telah menjadi bagian dari aspek kehidupan nyata sehari-hari. (Lihat Berger dan Luckman, 1967; dan Spradley 1972).

Dengan demikian, upacara (*slametan,* misalnya) dapat dilihat sebagai aspek keagamaan, yaitu sebagai arena dimana rumus-rumus yang berupa doktrin-doktrin agama berubah bentuk menjadi serangkaian metafor dan simbol (lihat Turner 1974: 17). Di samping itu, upacara dapat juga dilihat dari perspektif sosiologi yang menekankan aspek kelakuan, yaitu sebagai adat atau kebiasaan yang dilakukan secara tetap menurut waktu dan tempat tertentu, untuk peristiwa atau keperluan tertentu, sebagaimana dikemukakan oleh Bachtiar (1973).

Agama Jawa

Sebagaimana dikemukakan oleh Harsja Bachtiar (1973), memang benar bahwa salahsatu kelemahan tulisan Geertz ini adalah karena tidak ada pendasaran bagi agama Jawa. Lebih lanjut, Bachtiar mengidentifikasi agama Jawa sebagai pemujaan leluhur. Sumber yang digunakannya adalah kepustakaan yang telah ditulis oleh para sarjana Belanda.

Berdasarkan hasil penelitian yang saya lakukan pada orang Jawa di Suriname (1976), saya memperoleh kesimpulan bahwa sesungguhnya yang dinamakan agama Jawa bukanlah agama pemujaan leluhur. Namun, agama yang berintikan pada prinsip utama yang dinamakan *sangkan paraning dumadi* (dari mana manusia berasal, apa dan siapa dia pada masa kini serta ke arah mana tujuan hidup yang dijalani dan ditujunya). Prinsip ini menyangkut dua hal, yaitu: konsep mengenai eksistensi dan tempat manusia di alam semesta beserta segala isinya; serta berbagai kegiatan yang berkaitan dengan lingkaran hidup. Kedua hal ini menyangkut konsep-konsep wadah dan isi, serta ekuilibrium dan ketidakteraturan unsur-unsur yang ada dalam isi sebuah wadah.

Hakikat dari tindakan-tindakan keagamaan yang terwujud dalam bentuk upacara adalah untuk mencapai tingkat selamat atau kesejahtera-

an, yaitu suatu keadaan ekuilibrium unsur-unsur yang ada dalam isi suatu wadah tertentu. Tindakan-tindakan keagamaan ini berintikan pada asas saling menukar prestasi, yang terwujud dalam bentuk persembahan atau pemberian sesuatu (biasanya makanan, minuman, bunga, menyan) kepada makhluk-makhluk halus tertentu dan sebagai imbalannya, makhluk-makhluk halus tersebut akan memberi prestasi sesuai dengan yang diinginkan oleh yang memberi persembahan.

Makhluk-makhluk halus yang diberi persembahan ini tidak selalu harus leluhur dan tidak semuanya digolongkan sebagai leluhur. Dalam persembahan pada waktu *slametan,* misalnya, makanan yang disajikan kepada makhluk-makhluk halus tertentu disebutkan jenis-jenisnya. Dalam catatan harian saya dan juga dalam lampiran *ijab kabul* (pembacaan do'a dalam bahasa Jawa sebelum do'a Islam) yang ada pada disertasi saya (1976), leluhur pihak suami serta pihak isteri disebutkan secara tersendiri, tetapi juga disebutkan sejumlah nama makhluk halus lainnya yang dibedakan dari leluhur tersebut, dimana masing-masing makhluk halus itu digolongkan menurut kategori-kategori tertentu.

Dari pengamatan saya mengenai benda-benda pusaka yang dipunyai oleh orang Jawa di Indonesia, prinsip yang sama juga berlaku. Yaitu, makhluk atau makhluk-makhluk halus yang menghuni benda atau benda-benda pusaka itu tidak dianggap sebagai leluhur, tetapi lebih sebagai pamong atau penjaga keselamatan atau kesejahteraan. Hubungan antara pemilik dan benda atau benda-benda pusaka yang dimilikinya juga berdasarkan pada asas saling menukar prestasi.

Kalau sekiranya agama Jawa ini ada di Mojokuto, kemudian Geertz memperoleh datanya dan menelitinya secara lebih mendalam, maka model yang diciptakannya (*abangan, santri* dan *priyayi*) akan porak-poranda. Karena agama Jawa, menurut pengamatan saya, tidak mengenal *priyayi* dan *abangan* atau juga batas antara *priyayi* serta *petani.*

Daftar Bacaan

Bachtiar, Harsja W.
1973 "The Religion of Java: A Commentary Review". *Majalah Ilmu-Ilmu Sastra,* 5, 1, hal. 85–118.

Berger, P. dan Luckmann.
1967 *The Social Construction of Reality.* New York: Anchor.

Geertz, C.

1964 *The Religion of Java*. New York: The Free Press.

1973a "The Impact of the Concept of Culture on the Concept of Man". Dalam *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Anchor. Bab 2, hal. 33–54.

1973b "Ethos, World View, and the Analysis of Sacred Symbols". Dalam *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Anchor. Bab 5, hal. 126–141.

1973c "Religion As a Cultural System". Dalam *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Anchor. Bab 4, hal. 87–125.

Redfield, Robert.

1941 *The Folk Culture of Yucatan*. Chicago: University of Chicago Press.

1953 *The Primitive World and Its Transformation*. Ithaca: Cornell University Press.

1955 *The Little Community: Viewpoints for the Study of Human Whole*. Chicago: University of Chicago Press.

Spradley, J.P.

1972 "Foundation of Cultural Knowledge". Dalam *Culture and Cognition: Rules, Maps and Plans*. Diedit oleh James P. Spradley. San Francisco: Chandler. Bab 1, hal. 3–37.

Suparlan, Parsudi.

1976 *The Javanese in Surinam: Ethnicity in an Ethnically Plural Society*. University of Illinois: Tesis Ph.D.

Turner, V.

1974 *Dramas, Fields, and Metaphors*. Ithaca: Cornell University Press.

LAMPIRAN

The Religion of Java: Sebuah Komentar

Harsja W. Bachtiar

1. Pendahuluan

Pada 1960, kepustakaan sosiologi agama dan kepustakaan tentang kebudayaan serta masyarakat Jawa telah diperkaya oleh sebuah studi terperinci yang merangsang, mengenai situasi keagamaan di sebuah kota kecil yang berpenduduk hampir 200.000 orang, yang diberi nama samaran Mojokuto dan terletak di Jawa Tengah bagian timur. Studi tersebut, *The Religion of Java* (Glencoe, 111: The Free Press), ditulis oleh Dr. Clifford Geertz, guru besar di University of Chicago, yang telah melakukan pekerjaan lapangan di Mojokuto dari bulan Mei 1953 sampai bulan September 1954. Studi tersebut sudah diajukan sebagai disertasi doktoral, dengan pendahuluan dan konklusi yang berlainan, kepada Departemen Hubungan-hubungan Sosial di Harvard University pada musim semi tahun 1956.

Studi itu merupakan sebuah laporan yang sangat cermat. Banyak catatan lapangan telah disisipkan ke dalam teks untuk menunjukkan apa yang telah dikatakan oleh informan-informan yang bersangkutan selama dilakukannya pekerjaan lapangan. Sudah sepantasnya jika terbitnya *The Religion of Java* disambut dengan baik. Ia menarik perhatian para ahli antropologi, sosiologi, orang-orang yang sedang memperdalam pengetahuan mereka tentang agama Islam dan Indonesia, serta ahli-ahli ilmu politik yang menaruh minat terhadap hubungan antara agama dan perilaku politik. Karena bahan-bahan diskriptifnya yang lengkap dan kohesinya yang tampak logis, studi Dr. Geertz itu lalu dipakai sebagai buku referensi oleh banyak orang yang berminat dalam studi tentang agama atau kebudayaan dan masyarakat Jawa.

Mengingat populernya studi tersebut, maka kiranya akan berfaedah untuk menelaah isinya dengan lebih seksama guna menetapkan

aspek-aspeknya yang positif dan negatif, sehingga akan memudahkan penggunaan yang lebih baik dari bahan-bahannya yang berharga. Dengan demikian, maka catatan-catatan berikut ini tidaklah dimaksudkan untuk mengkritik studi tersebut, melainkan untuk menjernihkan aspek-aspek tertentu daripadanya yang memerlukan penjernihan agar dapat dipahami sebagaimana mestinya.

Tidaklah perlu untuk menunjukkan aspek-aspek positif dari *The Religion of Java*. Di dalamnya terdapat bahan-bahan deskriptif yang terperinci dan melimpah tentang sejumlah besar aspek kepercayaan dan praktik keagamaan sebagaimana yang telah diamati oleh penulisnya di sebuah kota Jawa tertentu; data yang mencerminkan seorang pekerja lapangan yang rajin jika diingat terbatasnya waktu yang tersedia baginya untuk meneliti satu soal yang begitu rumit. Bahwa ia disambut dengan baik kiranya merupakan bukti yang cukup tentang mutunya.

Jadi, maksud karangan ini adalah untuk membahas beberapa masalah yang harus dihadapi oleh setiap orang yang berminat dalam studi tentang agama-agama orang Jawa, namun yang agaknya terlupakan oleh Dr. Geertz dalam *The Religion of Java*.

2. Pengertian Tentang Agama

Oleh karena Dr. Geertz tidak membahas beberapa masalah teoretis yang pokok, maka telah timbul sedikit kebingungan tentang apa yang ia lukiskan dalam studinya itu.

Pertama-tama, masalah definisi agama, oleh karena jelaslah bahwa apa pun yang dilukiskan sebagai satu fenomena keagamaan, banyak tergantung kepada pemahaman seseorang tentang apa itu agama dalam manifestasi empirisnya. Persoalan ini mungkin kelihatannya lebih bersifat akademik daripada praktis, tetapi penyajian Dr. Geertz tentang data pekerjaan lapangannya menunjukkan bahwa tanpa satu definisi yang jelas, orang pasti akan mengumpulkan informasi dengan cara kurang cermat dan kadang-kadang terlibat dalam persoalan-persoalan yang sedikit sekali kaitannya dengan agama, sementara beberapa fenomena yang lebih relevan luput dari perhatiannya. Data yang dikumpulkan dengan cara demikian bisa sangat mempengaruhi karakterisasi tipologi-tipologi, sehingga memberikan gambaran yang keliru tentang fakta-faktanya; hal ini akan ditunjukkan dalam bagian-bagian di bawah ini

Masalah definisi konsep merupakan hal yang sangat penting, apabila konsep tentang satu "sistem keagamaan yang umum di Jawa" diperkenalkan tanpa disertai penjelasan tentang apa yang dimaksudkan dengan itu. Dengan sendirinya sudah jelas bahwa studi itu tidak membahas agama di Jawa, tetapi agama masyarakat Mojokuto yang meliputi tidak lebih dari 0,05% dari seluruh penduduk Jawa. Namun demikian, tidak begitu jelas apakah 'sistem keagamaan yang umum di Jawa' itu mengacu kepada agama-agama yang dianut oleh penduduk asli Mojokuto atau kepada hal lain. Jika konsep 'sistem keagamaan yang umum di Jawa' itu mengacu kepada agama-agama penduduk asli Mojokuto, maka orang tentu mengharapkan sebuah deskripsi tentang agama-agama berikut ini, dalam versi-versi setempatnya: Islam, Protestan (di Mojokuto terdapat jama'ah Protestan yang kecil), Katolik (di Mojokuto kebanyakan orang Katolik adalah Cina, tetapi di sana terdapat juga sejumlah orang Jawa Katolik), agama Jawa, animisme dan mungkin pula agama Hindu dan Buddha, meskipun kedua agama yang disebut terakhir itu mungkin tidak dijumpai dalam bentuk-bentuk tersendiri.

Studi itu tidak menyajikan informasi tentang agama-agama Kristen, selain menyebutkan bahwa agama-agama itu ada dan hal ini bisa dianggap sebagai petunjuk bahwa sistem keagamaan yang umum di Jawa tidaklah dimaksudkan untuk mengacu kepada semua agama yang dianut oleh orang Jawa. Lalu, mungkin yang dimaksudkan di sini adalah agama-agama yang dimanifestasikan oleh orang-orang Jawa yang menganggap diri mereka sebagai pemeluk agama Islam yang—dan ini perlu dicatat—tidak mesti identik dengan agama Islam sebagaimana diajarkan oleh Nabi Muhammad. Interpretasi ini tampaknya sesuai dengan pernyataan pendahuluan Dr. Geertz, dimana ia mengatakan bahwa ia mencoba untuk menunjukkan betapa banyaknya variasi ritual serta kontras dalam kepercayaan dan konflik dalam nilai-nilai, yang tersembunyi di belakang pernyataan yang sederhana bahwa 'lebih dari 90% penduduk Jawa adalah muslim'.

Selanjutnya, terdapat masalah mengenai obyek penelitian, oleh karena tidak jelas apakah Dr. Geertz menyajikan satu deskripsi tentang ciri-ciri sistem kepercayaan dan ritual yang berlainan, yang disebut sebagai 'varian agama' atau 'subtradisi,' ataukah ia menyajikan satu deskripsi tentang kepercayaan dan ritual dari kolektifitas-kolektifitas empiris yang berlainan, dua kemungkinan yang tidak sama. Kedua

kemungkinan yang disebutkan itu jangan dikacaukan, oleh karena perbedaannya bisa sangat besar. Kepercayaan-kepercayaan dan ritual-ritual yang berhubungan dengan agama Kristen bisa sangat berbeda dengan kepercayaan-kepercayaan dan ritual-ritual yang dimanifestasikan oleh orang-orang Kristen tertentu. Prinsip ini juga berlaku bagi situasi keagamaan di Mojokuto. Banyak bagian dari studi Dr Geertz cenderung menyesatkan, oleh karena ketidaksadaran akan masalah-masalah itu telah menyebabkan dia mencatat dan menganalisis data-data tanpa memecahkan masalah-masalah yang bersifat menentukan itu.

Oleh sebab itu, meskipun studi itu memperlihatkan satu kohesi logis yang sangat tinggi, namun ia mengandung banyak sekali pernyataan yang tidak sesuai benar dengan fakta-fakta yang relevan. Klasifikasi Dr. Geertz tentang varian agama di Mojokuto dapat dikemukakan untuk menjelaskan hal ini.

3. Tiga Varian Agama Menurut Dr. Geertz

Apabila penduduk Mojokuto dibagi dalam kelompok menurut pandangan hidup mereka—'menurut kepercayaan agama, preferensi etis dan ideologi politik mereka'—maka ada tiga tipe budaya utama. Ketiga tipe itu secara berturut-turut dinamakan *abangan, santri* dan *priyayi*. Dengan demikian, penulis memperkenalkan bagan konsep yang ia gunakan untuk melukiskan dan menganalisis hasil-hasil pekerjaan lapangannya. Ketiga varian agama itu secara singkat dilukiskan sebagai berikut: *Abangan*, yang menekankan aspek-aspek animisme sinkretisme Jawa secara keseluruhan dan pada umumnya diasosiasikan dengan unsur petani desa; *santri*, yang menekankan aspek-aspek Islam sinkretisme serta umumnya diasosiasikan dengan unsur pedagang (dan juga dengan unsur-unsur tertentu dalam kaum tani); dan *priyayi*, yang menekankan aspek-aspek Hindu dan diasosiasikan dengan unsur birokrasi. (Geertz 1960:6).

Pembagian ke dalam tiga varian ini, menurut Dr. Geertz, merupakan 'pembagian yang dibuat oleh orang-orang Jawa sendiri.' Memang benar bahwa di Mojokuto, seperti kebanyakan masyarakat Jawa lainnya, sebagian dari penduduk dianggap sebagai *abangan*, sebagian sebagai *santri* dan sebagian lagi sebagai *priyayi*. Akan tetapi, hal itu tidak mesti berarti bahwa ketiga golongan itu merupakan kategori-kategori dari satu tipe klasifikasi. Pembedaan antara *abangan* dan *santri* diadakan

apabila penduduk digolongkan menurut perilaku keagamaan Seorang *santri* lebih ta'at kepada agama dibandingkan dengan seorang *abangan*, sedangkan ukuran keta'atan itu tergantung kepada nilai-nilai pribadi dari orang yang menggunakan istilah itu.

Sebaliknya, istilah *priyayi* tidak bisa dianggap sebagai kategori dari klasifikasi yang sama, oleh karena pastilah ada orang-orang *priyayi* yang ta'at kepada agama dan karenanya, mereka *santri* serta ada orang-orang *priyayi* yang tidak memperhatikan soal-soal agama dan karenanya, mereka dapat dianggap sebagai *abangan*. Istilah *priyayi* mengacu kepada orang-orang dari kelas sosial tertentu, yang menurut hukum merupakan kaum elite tradisional: ia mengacu kepada orang-orang yang menurut hukum dianggap berbeda dari rakyat biasa yang disebut *wong widah, wong cilik*, atau bagi kaum mayoritas, *wong tani*.

Menjelang akhir bukunya, penulis membatasi klasifikasinya dengan menyatakan bahwa istilah-istilah *abangan, santri* dan *priyayi* merujuk pada dimensi *variasi kebudayaan*, 'bukan kategori-kategori absolut' (Geertz 1960: 347), meskipun seluruh buku itu memberi kesan kepada pembaca bahwa istilah-istilah itu merujuk pada kategori-kategori yang cukup tegas. Yang sangat mencolok, umpamanya, adalah pembagian buku menjadi empat bagian. Ketiga bagian yang pertama tegas-tegas diberi judul *varian abangan, varian santri* dan *varian priyayi*, masing-masing mencakup beberapa bab yang melukiskan ciri-ciri dari varian agama sebagaimana disebut dalam bagian itu. Bagian yang terakhir membicarakan masalah konflik dan integrasi dari ketiga varian agama itu, atau, lebih tepat lagi, masalah konflik dan integrasi dari masyarakat Mojokuto secara keseluruhan. Pembahasan tentang hubungan di antara ketiga istilah itu dan tentang apa yang dimaksudkan dengan istilah-istilah itu, memperkuat kesan pada pembaca bahwa ketiga kategori itu memang diperlakukan sebagai kategori-kategori absolut dan kesan itu juga diperkuat oleh identifikasi para informan secara positif oleh penulis: 'Pak Wiro (seorang *priyayi* dan tukang gambar),' 'ia (seorang *priyayi* muda yang terpelajar dan kepala sebuah sekolah swasta)', 'mereka (tiga *santri* yang masih muda)', 'Bu Arjo adalah induk semang kami, seorang *abangan*' dan seterusnya.

Sebenarnya, terlepas dari soal kerangka referensi dalam mengidentifikasi seseorang, tidaklah selalu mudah untuk membuat identifikasi yang positif. Oleh karena itulah, antara lain di sini disesalkan bahwa Dr. Geertz tidak menegaskan apakah ia hendak melukiskan

kompleks-kompleks kepercayaan dan ritual keagamaan tertentu ataukah kepercayaan dan ritual keagamaan dari kategori-kategori tertentu dalam masyarakat.

Dalam hal pembedaan antara *santri* dan *abangan*, maka sebagaimana telah dikemukakan, orang-orang yang berlainan dapat menganut norma-norma yang berlainan tentang keta'atan kepada agama. Seseorang yang dianggap ta'at kepada agama atau *santri* oleh seorang lain, tidak dengan sendirinya akan dianggap sebagai *santri* pula oleh orang yang berbeda. Dalam hal *priyayi*, masalah identifikasi pertama-tama timbul sebagai pembedaan yang harus diadakan antara status menurut hukum dan status karena pergaulan. Ada orang-orang yang dipandang sebagai anggota golongan *priyayi* bukan atas dasar keturunan atau jabatan resmi—yang merupakan ciri-ciri *priyayi* tulen—melainkan karena mereka bergaul dengan anggota-anggota golongan *priyayi*. Sebagai contoh, seoarang dokter yang sudah pensiun di Mojokuto serta berasal dari Sumatera, tidak dapat dianggap sebagai *priyayi* menurut hukum, oleh karena ia bukan orang Jawa dan dengan demikian, tidak dapat menuntut status *priyayi* yang hanya diperuntukkan kaum ningrat Jawa. Sekarang masalah mengidentifikasi seorang *priyayi* menjadi lebih sulit lagi, karena banyak *priyayi* tulen telah meninggalkan kebiasaan untuk mencantumkan gelar di muka nama mereka.

Dengan ini, ketiga varian agama Dr. Geertz, yang akan dibahas secara lebih terperinci sesudah beberapa masalah lain yang relevan bagi studi tentang agama di Jawa, telah kami kemukakan untuk perhatian pembaca.

4. 'Adat' Harus Dibedakan Dari Agama

Ketika mempelajari gejala seperti agama dalam masyarakat Indonesia, kita harus menyadari perbedaan antara adat atau sistem normatif tradisional dan agama, dalam artinya yang luas sekalipun. Pola perilaku anggota masyarakat setempat di Indonesia sangat ditentukan oleh norma-norma tradisional yang diakui dan dipatuhi, yang secara umum dikenal sebagai *adat*,[1] tetapi dapat juga dikenal dengan istilah-istilah lain di berbagai tempat, seperti *bicara* di kalangan Batak Karo, *uku* di Sumba dan *kebiasaan* di kalangan orang-orang Minahasa. *Adat* sebuah masyarakat setempat atau komunitas biasanya diteruskan secara lisan kepada anggota-anggotanya oleh generasi yang terdahulu. *Adat*

menetapkan apa yang diharuskan, dibenarkan atau diizinkan, dicela atau tegas dilarang dalam situasi tertentu. *Adat* dianggap, meskipun tidak selamanya dipatuhi, sebagai salahsatu—dan di banyak masyarakat masih sebagai satu-satunya—himpunan norma yang sah yang harus dijadikan pegangan bagi perilaku seseorang. Satu pola perilaku tertentu adalah sah, layak, apabila sesuai dengan adat.

Di Mojokuto, *adat* penduduknya dengan sendirinya adalah *adat* Jawa,[2] dengan beberapa variasi setempat. Banyak pola perilaku yang dapat diamati di Mojokuto, mungkin sekali merupakan manifestasi pelaksanaan ketentuan *adat* yang menetapkan hak dan kewajiban tertentu bagi status-status tertentu. Adanya *adat* di Mojokuto tidak berarti bahwa tidak ada kompleks norma sah lainnya yang diakui oleh penduduk. Memang ada kompleks norma lainnya yang sah. Umpamanya, ada kompleks norma Islam; ada kompleks norma yang berkaitan dengan Indonesia modern. Juga ada norma-norma lain yang mungkin sama sahnya. Selain itu, berbagai kompleks norma itu tidak mesti sesuai satu sama lain.

Perbedaan antara *adat* dan agama, apabila tidak disadari oleh orang yang sedang memperdalam pengetahuannya tentang agama, mengakibatkan penafsiran-penafsiran yang keliru tentang fenomena empiris tertentu. Kenyataan bahwa seseorang memperlihatkan sikap menahan diri, menguasai diri, tidak menunjukkan emosi, mungkin ditafsirkan dengan mengacu kepada agama, sebagai petunjuk adanya kekuatan batin. Penafsiran yang demikian tentang suatu fakta tertentu mungkin benar, tetapi ada pula kemungkinan bahwa orang yang bersangkutan hanya mematuhi *adat* yang berlaku bagi situasi dimana ia berada dan dengan mengingat statusnya sendiri. Oleh karena itu, dalam hal seperti itu, adalah lebih tepat untuk menganggap pola perilaku yang bersangkutan sebagai satu pola perilaku yang ditentukan secara normatif dan bukan sebagai satu petunjuk tentang adanya 'kekuatan batin'.[3]

Agama, yang berbeda dari *adat*, dapat diartikan sebagai satu sistem kepercayaan saja. Kompleks-kompleks nilai dan norma tertentu dapat mempunyai kaitan dengan satu agama tertentu, tetapi tidak merupakan inti dari agama itu yang adalah kepercayaan terhadap hal ghaib (supernatural), apa pun bentuknya. Sudah tentu nilai-nilai dan norma-norma dapat dijabarkan dari sistem kepercayaan yang disebut agama itu. Akan tetapi, adalah wajar pula untuk menjumpai nilai-nilai tertentu yang tadinya berasal dari sebuah sistem kepercayaan, namun

dalam proses sejarah telah kehilangan asosiasi-asosiasi keagamaannya dan menjadi nilai-nilai serta norma-norma sekuler semata-mata.

Sebagian besar studi Dr. Geertz merupakan satu laporan deskriptif tentang *adat* Jawa dan bukan tentang agama. Empat bab informatif, umpamanya, melukiskan *slametan*. Berbagai macam *slametan* dilukiskan secara terperinci sekali dalam kaitannya dengan maksud dan ritual peristiwa itu, di samping penjelasan tentang hubungan masing-masing dengan berbagai kekuatan ghaib yang ada menurut kepercayaan. Hanya saja disesalkan bahwa antara bentuk dan isi, *adat* dan agama, tidak dibedakan dengan jelas satu dari lainnya, oleh karena *slametan* tidak harus melibatkan agama sebagai kepercayaan, sedikit pun. Berbagai jenis *slametan* sebagaimana dilukiskan oleh Dr. Geertz itu dapat diselenggarakan hanya untuk memenuhi ketentuan *adat,* karena dalam keadaan-keadaan tertentu orang diharapkan mengadakan upacara-upacara tertentu. Dengan kata lain, banyak sekali ritual keagamaan telah melalui satu proses perubahan dan menjadi pola perilaku *adat* yang sekular. Oleh sebab itu, ritual-ritual tersebut. masih diharuskan, tetapi sudah kehilangan isi keagamaannya. Dengan cara itu, beberapa *slametan* yang tadinya bersifat keagamaan telah menjadi *slametan adat*. Sebagai sebuah upacara *adat*, ia dapat diselenggarakan dengan berbagai tujuan: untuk mempererat kesetiakawanan kelompok, untuk menyebarkan kabar gembira, untuk memperoleh legitimasi bagi usaha-usaha tertentu, untuk menggunakan pengaruh atau hanya untuk memamerkan kekayaan guna menambah prestise. Akan tetapi, *slametan,* sebagai *slametan,* memerlukan persyaratan-persyaratan tertentu, seperti pembacaan do'a sebagai pendahuluan yang mungkin tidak dimengerti samasekali oleh orang-orang yang hadir dalam *slametan* itu, kecuali orang yang membaca do'a itu sendiri.

Di lain pihak, beberapa *slametan* telah dilukiskan secara terperinci sekali oleh Dr. Geertz tanpa memberikan tekanan yang memadai kepada makna keagamaannya. *Slametan sunatan* dapat dikemukakan sebagai contoh. Peristiwa itu oleh penulis dilukiskan sebagai sebuah ritus pubertas. Di Pulau Jawa, sunatan dianggap sebagai satu *rite de passage* yang mengukuhkan orang yang disunat itu sebagai seorang muslim yang sah. Sunatan bisa dilangsungkan dengan atau tanpa *slametan,* tetapi selama seseorang belum disunat dia tidak dianggap tergolong dalam umat atau komunitas orang-orang yang beriman. Ketentuan ini juga berlaku bagi orang-orang dewasa yang masuk Islam.[4]

Jadi, di sini hendak dikemukakan bahwa ketika melukiskan agama dalam kelompok-kelompok masyarakat Indonesia, seperti di Mojokuto, pola perilaku yang dimanifestasikan sebagai pemenuhan norma-norma *adat* yang merupakan bentuk-bentuk tingkahlaku yang semestinya, harus dibedakan dari pola perilaku yang ditimbulkan oleh kepercayaan atau nilai-nilai dan norma-norma yang berasal dari dan berkaitan langsung dengan satu sistem kepercayaan tertentu.

5. Masalah Sinkretisme Agama

Dalam pembahasan Dr. Geertz tentang sinkretisme agama dan mungkin dalam semua studi lainnya tentang sinkretisme agama, fenomena tersebut dilukiskan sebagai satu sistem agama tersendiri yang telah menyerap unsur-unsur sistem agama lain sedemikian rupa sehingga unsur-unsur asing itu, bersama-sama dengan inti aslinya, dianggap sebagai komponen dasar agama tersebut. Hanya sarjana-sarjana yang telah melakukan studi tentang satu agama tertentu saja yang mungkin bisa menelusuri asal-usul unsur-unsur yang tadinya asing itu dalam agama tersebut. Sejalan dengan pandangan itu, maka 'agama di Jawa' dipahami sebagai sebuah agama sinkretik dimana tiga varian yang berbeda dapat diamati, yakni varian animisme (*abangan*), varian Hindu (*priyayi*) dan varian Islam (*santri*). Jadi, satu varian agama di sini dipahami sebagai penekanan pada salahsatu dari ketiga komponen sistem agama pada umumnya di Jawa

Akan tetapi, mungkin saja gejala-gejala yang telah dilukiskan sebagai sinkretisme agama sebenarnya tidak mencerminkan apa yang seharusnya dimaksud dengan istilah sinkretisme agama. Apabila satu agama tertentu, sebagai sebuah sistem kepercayaan nilai dan norma, diresapi oleh unsur-unsur pokok agama lain yang sudah terpadu samasekali dengan inti agama tersebut, maka gejala itu adalah satu contoh yang sesungguhnya dari sinkretisme agama. Di Jawa, manifestasi-manifestasi setempat dari Islam seringkali bersifat sinkretik dalam arti bahwa kepercayaan-kepercayaan dan ritual-ritual Jawa tetap dipertahankan sebagai kepercayaan-kepercayaan dan ritual-ritual Islam, sehingga menjadi unsur-unsur pokok Islam versi setempat. Gejala itu dapat dilihat dalam bentuk satu kolektifitas yang berorientasi agama, dimana anggota-anggotanya menganut kepercayaan-kepercayaan atau mengadakan upacara-upacara, yang merupakan unsur-unsur pokok berbagai sistem agama.

Namun demikian, adalah benar pula bahwa apabila satu kolektifitas tertentu memanifestasikan kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma yang merupakan unsur-unsur pokok berbagai sistem agama, gejala itu tidak dengan sendirinya merupakan manifestasi sinkretisme agama. Ia mungkin saja mencerminkan adanya satu pluralitas dari berbagai agama yang sedikit-banyak dianggap sama-sama benar oleh seseorang atau satu kolektifitas orang-orang. Dalam hal demikian, tiap sistem agama tetap mempertahankan kekhasannya, meskipun mungkin saja penganut salahsatu sistem juga menganut sistem-sistem lainnya. Yang merupakan ciri khas dari pluralisme agama adalah adanya banyak kolektifitas 'kaum murni', dimana tiap kolektifitas terdiri atas orang-orang yang menganggap diri mereka sebagai penganut sejati satu sistem kepercayaan tertentu dan karena itu, dipandang sebagai teladan oleh para penganut agama tersebut yang bukan murni. Dengan demikian, dalam hal pluralisme agama, satu kolektifitas penganut agama yang murni memperlihatkan pola kepercayaan dan perilaku yang diasosiasikan dengan satu agama tertentu dalam sebuah masyarakat yang juga menampakkan kolektifitas-kolektifitas penganut agama murni yang diasosiasikan dengan agama-agama lainnya.

Di sini, hendak dikemukakan bahwa pada tingkat personalitas, yang bagaimanapun merupakan satu masalah yang bersifat menentukan mengingat kenyataan bahwa data-data lapangan seringkali diperoleh dari perorangan, setidaknya ada empat kemungkinan yang berbeda mengenai manifestasi agama. *Pertama*, ada kemungkinan bahwa seseorang meyakini kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma satu agama tertentu. *Kedua*, seseorang mungkin meyakini kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma satu agama yang benar-benar sinkretik dan dianggapnya sebagai satu sistem kepercayaan. *Ketiga*, seseorang mungkin meyakini kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma berbagai agama yang berlaku bagi keadaan-keadaan tertentu dan karenanya, diungkapkan dalam bentuk peranan-peranan khusus yang cocok untuk situasi-situasi khusus. *Keempat*, seseorang mungkin meyakini kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma yang merupakan unsur-unsur sejumlah sistem agama yang berbeda satu sama lain, dimana tiap kompleks unsur-unsur yang bertentangan diisolir dari yang lainnya[5]. Perbedaan analitis ini dalam manifestasi keagamaan pada tingkat perorangan masing-masing, mempunyai konsekuensinya sendiri dalam hal kepercayaan, opini, sikap dan perilaku.

Akan berlebihanlah kiranya untuk menguraikan panjang-lebar tentang sinkretisme agama. Ada banyak studi mengenai gejala yang khusus ini.[6] Akan tetapi, soal pluralisme, peran agama memerlukan sedikit ilustrasi untuk menjelaskan permasalahannya. Kasus seorang *priyayi* yang dibesarkan secara tradisional dapat digunakan sebagai satu ilustrasi yang instruktif.

Seorang *priyayi,* sebagai *pater familias,* pada waktu-waktu tertentu dapat melakukan upacara wajib kultus nenek-moyang, yang berhubungan dengan *pusaka,*[7] untuk memuja leluhur; sebagai seorang anggota terkemuka dalam masyarakat, ia mungkin, jika keadaan menghendakinya, menyelenggarakan *slametan* di rumahnya; pada hari Jum'at, sebagai seorang muslim yang baik, ia mungkin pergi ke masjid untuk shalat Jum'at bersama-sama dengan anggota masyarakat Islam lainnya, atau paling tidak, ia tentu ikut shalat Ied pada hari Lebaran; sebagai anggota perkumpulan teosofi, ia dengan teratur menghadiri pertemuan-pertemuan bulanan di loji setempat untuk membahas masalah-masalah teosofi; sebagai anggota partai politik, ia menggunakan setiap kesempatan untuk mempropagandakan ideologi partai politiknya dan sebagai warga negara Indonesia yang patuh, ia selalu hadir dalam rapat-rapat umum dimana ideologi nasional yang diutamakan; lalu, sebagai seorang yang berpendidikan Barat, ia mungkin ambil bagian dalam pembahasan-pembahasan yang sangat didominasi oleh nilai-nilai Kristiani atau logika Eropa dan mungkin dengan percikan-percikan filsafat Aristoteles atau eksistensialisme Prancis yang modern; tetapi, manakala di malam hari ia pulang berjalan kaki dari satu pertemuan, ia mungkin merasa sedikit takut terhadap hantu-hantu jahat yang menurut kepercayaan sedang mencari mangsa.

Dalam contoh yang dikemukakan di atas, seorang *priyayi* diperlihatkan sebagai penganut berbagai sistem kepercayaan yang tidak selalu harus berkaitan satu sama lain, kecuali kenyataan bahwa ia percaya pada semuanya. Ini bukan sinkretisme agama menurut arti yang sebenarnya. Mungkin sekali tidak pernah terlintas dalam pikiran orang tersebut bagaimana kepercayaan-kepercayaan yang saling bertentangan itu dapat dipadukan, atau malah dia tidak sadar kepercayaan-kepercayaan itu bertentangan satu sama lain. Akan bermanfaat kiranya untuk memisahkan gejala demikian dari gejala sinkretisme agama dan menganggapnya sebagai satu contoh tentang pluralisme peranan agama.

Kasus *priyayi* dengan pluralisme peranan agama itu timbul sebagai akibat proses sosialisasi yang merupakan hal yang lazim di kalangan *priyayi* sampai belum lama ini. Adalah satu hal yang lazim di kalangan *priyayi,* setidaknya di masa lampau yang tidak terlalu jauh, untuk mempercayakan anak-anak mereka kepada para pengasuh yang seringkali mempunyai tugas khusus mencurahkan segenap perhatian mereka kepada anak-anak itu. Selama dalam asuhan para pelayan itu, anak-anak tersebut didongengi cerita-cerita tentang berbagai makhluk halus yang menurut kepercayaan pelayan-pelayan itu memang ada. Sesekali kepercayaan akan makhluk halus itu, yang merupakan efek dari cerita-cerita tersebut digunakan untuk menakut-nakuti anak-anak dengan maksud agar mereka tidak melakukan hal-hal yang tidak diperbolehkan. Apabila anak-anak itu sudah masuk sekolah, mereka juga diharuskan oleh orangtua mereka untuk belajar agama Islam, yang biasanya dilakukan di rumah salah seorang *priyayi.* Dalam kesempatan *ngaji* itu, yang diadakan sekali seminggu, sang guru mengajar anak-anak membaca dan menulis aksara Arab dan setelah mereka bisa baca tulis, mungkin membaca Al Qur'an. Mungkin pula kepada anak-anak itu diceritakan kisah para nabi, terutama Nabi Muhammad. Mereka mungkin, atau mungkin pula tidak, mendapat pelajaran shalat, tetapi setidanya mereka berkenalan dengan ajaran-ajaran pokok agama Islam.

Sementara itu, sang ayah mungkin merasa berkewajiban untuk menanamkan filsafat Jawa-Hindu kepada putra-putranya dan dengan demikian, membina mereka menjadi *priyayi* yang baik. Kepada mereka diceritakan lakon-lakon *wayang* dan dijelaskan makna berbagai pola perilaku tokoh-tokoh utamanya, dimana tokoh-tokoh *wayang* itu mungkin selalu disebut-sebut dan sudah tentu anak-anak itu didorong untuk menonton pertunjukan *wayang.* Sang ayah juga bersusah-payah untuk mengajari anak-anaknya tentang bentuk-bentuk perilaku yang semestinya, *adat,* dengan menekankan perlunya menguasai diri sendiri. Di sekolah, anak-anak *priyayi* itu, seperti halnya semua remaja Indonesia lainnya, mendapatkan indoktrinasi tentang nilai-nilai Indonesia modern. Mereka diajar untuk menjunjung tinggi kebebasan individu, apa pun arti kebebasan individu itu; mereka berkenalan dengan daya tarik keuntungan materi yang seharusnya tidak boleh dihiraukan oleh seorang *priyayi* sejati; dan mereka dilatih untuk menjadi seorang nasionalis

Indonesia. Selagi masih muda, orang-orang *priyayi* itu cenderung tidak terlalu mengindahkan soal agama dan mencurahkan waktu serta tenaga mereka untuk kepentingan-kepentingan yang lebih nyata dan bersifat duniawi. Oleh sebab itu, banyak di antara mereka yang dianggap sebagai *abangan*, orang-orang muslim yang tidak ta'at. Akan tetapi, apabila mereka sudah tua, timbul satu kecenderungan untuk memikirkan soal hidup setelah mati. Lalu dirasakan perlunya melibatkan diri dalam soal-soal keagamaan. *Priyayi* yang lebih tua berpaling kepada agama dan mengabdikan diri untuk kegiatan-kegiatan keagamaan. Karenanya, mereka menjadi *santri* atau orang-orang Islam yang ta'at.

Semua kepercayaan, nilai dan norma yang telah diyakini selama proses sosialisasi itu cenderung terus dipertahankan, seluruhnya atau sebagian dan dimanifestasikan menurut keadaan. Jelaslah bahwa timbulnya kemajemukan pola peranan itu tidak harus melibatkan apa yang dikenal sebagai sinkretisme agama.

Secara sambil lalu, dapat dikemukakan, kiranya sudah jelas pula bahwa ada kemungkinan bagi perubahan dari *abangan* menjadi *santri* seperti telah ditunjukkan dalam kasus *priyayi*. Perubahan itu bisa disebabkan oleh usia; ia bisa merupakan akibat keterlibatan dalam satu situasi krisis, satu tragedi pribadi seperti kematian seorang yang tercinta. Satu perubahan yang disengaja kadang-kadang dilakukan sebagai cara untuk memperoleh prestise, karena di banyak masyarakat, prestise sosial itu dimonopoli oleh kaum ningrat setempat dan orang-orang yang ta'at kepada agama, kaum *priyayi* dan *santri*. Seorang dari kalangan kebanyakan biasanya tidak dapat menjadi *priyayi*, meskipun perkawinan dengan seorang *priyayi* bisa merupakan satu cara untuk dapat diterima sebagai anggota golongan *priyayi*. Maka dari itu, berpaling kepada agama dengan tujuan memperoleh prestise, juga merupakan satu gejala yang biasa di kalangan pedagang yang berhasil dan tipe-tipe politisi tertentu

Sangat disayangkan bahwa studi-studi yang sudah ada tentang agama di Jawa hanya berupa deskripsi atau analisis tentang sistem-sistem agama sinkretik, seperti studi yang menunjukkan adanya unsur-unsur Hindu atau Jawa dalam agama Islam sebagaimana yang dikenal di Jawa, atau studi yang menunjukkan adanya unsur-unsur Islam dan Hindu di dalam agama Jawa. Sekarang ini, masih diperlukan studi-studi tentang pluralisme peranan agama dalam bentuk biografi, misalnya.

6. Agama Jawa

Mungkin yang agak serius adalah kealpaan Dr. Geertz tentang kemungkinan agama Jawa sebagai satu sistem agama tersendiri. Soal itu hanya disinggung dalam satu alinea.

> Orang-orang Jawa terkadang dikatakan memuja nenek-moyang mereka, tetapi, selain kata-kata samar yang ditujukan kepada 'nenek-moyang' pada umumnya atau kepada leluhur seseorang seperti 'kakek dan nenek' dalam jampi-jampian serta *slametan*, pembakaran kemenyan untuk memuja 'nenek-moyang' pada malam Jum'at oleh beberapa orang dan sesekali menghias kuburan anggota keluarga, tidak ada bukti tentang adanya kultus nenek-moyang macam apa pun di Mojokuto.... 'Pemujaan nenek-moyang' Jawa, setidaknya di Mojokuto zaman sekarang, pada pokoknya hanya merupakan ungkapan saleh dari rasa hormat kepada yang sudah meninggal dunia ditambah dengan kesadaran yang kuat tentang perlunya memelihara hubungan baik dengan bapak dan ibu yang sudah tiada serta tidak lupa untuk segera memberikan sesajen berupa nasi atau bunga kepada mereka, apabila mereka muncul dalam mimpi (Geertz 1960: 76).

Jelaslah bahwa dalam anggapan penulis, tidak ada pemujaan nenek-moyang di Mojokuto, padahal alinea yang dikutip di atas itu sebenarnya menyebut satu persatu unsur-unsur yang menunjukkan bahwa kultus itu memang ada. Pola perilaku yang dicatat dalam alinea itu merupakan pola perilaku yang terkait dengan agama Jawa.

Agama Jawa[8] tidaklah sama dengan agama Islam di Jawa. Penganut-penganutnya seringkali mengadakan pembedaan yang tegas antara diri mereka sendiri sebagai penganut agama Jawa dan sebagai pemeluk agama Islam yang mereka sebut *wong selam* atau muslim. Dan memang, kebanyakan penganut agama asli yang sudah sangat tua usianya itu adalah juga muslim, meskipun mungkin saja di antara mereka, ada yang benar-benar menandaskan bahwa mereka bukan pemeluk agama Islam.

Jadi, agama Jawa pada pokoknya dimanifestasikan sebagai pemujaan nenek-moyang. Nenek-moyang itu—leluhur yang terdekat, leluhur tertentu dari masa lampau yang lebih jauh, atau pencipta alam semesta—dianggap sebagai sumber kekuatan hidup dan tanpa itu, orang yang bersangkutan tidak akan dapat hidup. Mereka telah memberikan kepada yang masih hidup, satu kebudayaan, satu peradaban, yang

dianggap telah menempatkan mereka pada tingkat sosial dan kerohanian yang lebih tinggi dibandingkan dengan penduduk lainnya di kepulauan Indonesia. Para leluhur itu dianggap terus mempengaruhi mereka yang masih hidup.

Orang-orang Jawa yang menganut agama Jawa dapat melakukan berbagai upacara yang berhubungan dengan pemujaan nenek-moyang. Upacara yang paling penting, tetapi seringkali sangat dirahasiakan, adalah yang berkaitan dengan *pusaka* yang biasanya berupa keris.[9] Pada waktu-waktu tertentu, kepala keluarga mengeluarkan *pusaka* itu dari tempat penyimpanannya, membersihkannya dengan upacara dan memberinya sesajen, lalu mengembalikannya ke tempat penyimpanannya. Upacara ini biasanya diadakan secara teratur. Upacara itu juga diadakan apabila dirasakan perlunya dukungan kerohanian dalam situasi krisis, jika nenek-moyang diminta turun tangan, atau bila tampak gejala-gejala tertentu sebagai pertanda bahwa *pusaka* minta perhatian

Dalam masyarakat desa, ada kecenderungan untuk tidak memiliki *pusaka*. Meskipun demikian, banyak penduduk desa melakukan pemujaan nenek-moyang. Mereka tidak mempunyai pusaka, melainkan *danyang desa,* roh nenek-moyang desa, yang pada waktu-waktu tertentu dipuja sebagai roh pelindung masyarakat. *Danyang* oleh Dr. Geertz. dilukiskan sebagai satu di antara serentetan roh animistik lainnya. Akan tetapi, di kalangan penganut agama Jawa, diadakan pembedaan antara roh-roh yang sah, seperti *danyang* dan takhayul, yang nampaknya mencakup, antara lain, kepercayaan tentang adanya *sundel bolong,* yang di daerah-daerah lain di Indonesia dikenal sebagai *pontianak* atau *kuntilanak,* satu roh jahat yang berwujud perempuan cantik. Kepercayaan tentang roh-roh perlu diteliti lebih lanjut dalam kaitannya dengan agama Jawa yang berbeda dari agama Islam atau dari ketakhayulan rakyat semata-mata.[10]

Pertunjukan *wayang,* dimana wayang kulit atau wayang golek dipakai untuk mendramatisasi cerita-cerita yang seringkali sudah dikenal dan diambil dari epik-epik Mahabharata, Ramayana atau klasik Jawa asli seperti siklus Panji, dapat dianggap sebagai satu jenis manifestasi artistik agama Jawa.[11] Wayang oleh Dr. Geertz dilukiskan sebagai 'bagian dari pola keagamaan *abangan* yang ritualistik-politeistik- magis, meskipun hal itu sedang berkurang' dan di lain pihak, sebagai 'bagian dari pola keagamaan *priyayi* yang mistis-panteistik-spekulatif', yang juga sedang berkurang, tetapi tidak begitu cepat (Geertz. 1960: 268).

Akan lebih tepat kiranya untuk membahas soal wayang dalam kaitannya dengan agama Jawa daripada membahasnya dalam kaitannya dengan *abangan* dan *priyayi*. Kesucian yang dihubungkan dengan pertunjukan-pertunjukan wayang tertentu, dengan wayangnya, lakon-lakon atau dalangnya tidak punya makna dalam konteks Islam atau Hindu: ia hanya punya makna dalam konteks agama Jawa, yang merupakan kepercayaan *priyayi* serta rakyat biasa.

Selain mampu membangkitkan kekuatan magis dan spiritual untuk kebaikan penonton, *wayang* juga merupakan sarana untuk menyampaikan gambaran tentang 'kebudayaan ideal' orang Jawa, kebudayaan nenek-moyang. Melalui kegiatan tokoh-tokoh utamanya, pola-pola perilaku orang Jawa yang ideal ditonjolkan kepada penonton, yang mungkin dapat mengidentifikasi diri mereka dengan tokoh-tokoh utama itu. Pembahasan-pembahasan filsafat yang biasanya merupakan bagian dari pertunjukan wayang, hanya mempunyai arti bagi segelintir orang yang mempunyai pandangan filosofis, tetapi apa yang diperbuat oleh tokoh-tokoh utamanya diyakini banyak orang sebagai pola-pola perilaku yang ideal. Dengan cara demikian, kontinuitas antara masa lampau dan masa kini, antara nenek-moyang dan keturunan mereka, dipelihara.

Agama Jawa jarang dimanifestasikan dalam bentuknya yang murni. *Ilmu Kejawen* atau 'ilmu orang Jawa', yang oleh Dr. Geertz dilukiskan sebagai satu komponen dari mistik *priyayi*, merupakan manifestasinya yang paling nyata, meskipun di sini juga perlu dijelaskan bahwa *ilmu Kejawen* bukanlah satu pola kebudayaan yang hanya terdapat pada golongan *priyayi* saja. Kecenderungan untuk mengasosiasikan ciri-ciri agama Jawa dengan *priyayi* mungkin disebabkan antara lain oleh kenyataan bahwa kaum *priyayi* mempunyai kemampuan untuk mengutarakan kepercayaan mereka secara lebih jelas dibandingkan dengan rakyat biasa yang mungkin sama-sama menganut agama itu. Sekarang mari kita tela'ah secara lebih terperinci lagi, ketiga varian agama menurut Dr. Geertz itu.

7. Varian Agama Abangan

Dalam studi Dr. Geertz dilaporkan bahwa orang Jawa mengakui eksistensi varian atau tradisi agama *abangan* yang tersendiri. Ia mengemukakan bahwa varian agama ini secara luas dan umum diasosiasikan dengan desa.

> Tradisi agama *abangan*, yang pada pokoknya terdiri atas pesta ritual yang dinamakan *slametan*, satu kompleks kepercayaan yang luas dan rumit tentang roh-roh serta seperangkat teori dan praktik penyembuhan, ilmu tenung dan ilmu ghaib diasosiasikan dengan cara yang luas serta umum dengan desa Jawa (Geertz 1960: 5).

Meskipun penulis juga mengasosiasikan proletariat-kota, yakni kelas-kelas rendahan di daerah perkotaan, dengan varian agama *abangan,* di bagian lain, ia tegas-tegas mengidentifikasi varian agama *abangan* dengan kaum tani.

> Yang *abangan* itu adalah kaum tani Jawa...Agama *abangan* menggambarkan sintesis petani antara hal-hal yang berasal dari kota dan warisan-warisan kesukuan, satu sinkretisme sisa-sisa lama dari selusin sumber yang tersusun menjadi satu kumpulan untuk memenuhi kebutuhan rakyat yang berjiwa sederhana, yang menanam padi di petak-petak sawah yang diairi (Geertz 1960: 229).

Jadi, bolehlah disimpulkan bahwa apa yang dalam studi itu disebut sebagai varian agama *abangan* mengacu kepada apa yang dalam bahasa sehari-hari disebut tradisi rakyat yang pokok, tradisi kaum tani. Inti ritualnya terdiri atas *slametan,* atau perjamuan untuk lingkungan tetangga, yang diadakan dengan tujuan agar *slamet,* yakni satu keadaan psikologis tanpa gangguan emosional. Dengan satu kompleks kepercayaan tentang roh dan praktik-praktik penyembuhan, varian agama *abangan* mencerminkan 'pemberian tekanan pada aspek-aspek animisme dari sinkretisme Jawa secara keseluruhan,' yakni sistem keagamaan pada umumnya. Satu ciri orang-orang *abangan* adalah sikap masabodoh terhadap ajaran dan hanya terpesona oleh perincian-perincian upacara. Begitulah, secara singkatnya, lukisan Dr. Geertz tentang varian agama *abangan.*

Akan tetapi, satu penelaahan yang lebih seksama dari deskripsi ini akan menghasilkan kesimpulan bahwa mungkin konsep tentang varian agama *abangan* itu memerlukan perbaikan-perbaikan yang drastis. Apa sebenarnya yang diacu oleh istilah *abangan* sebagaimana dipahami orang Jawa? Istilah *abangan* diterapkan kepada orang-orang yang tidak menghiraukan agama. Ia hanya mempunyai makna sebagai kebalikan dari *santri* atau orang-orang yang terlibat secara aktif dalam Islam. Orang *abangan* atau *wong abangan* menurut sebutan orang Jawa,

berarti 'orang merah' sebagai kebalikan dari *wong putihan* atau *wong kaputihan,* yang secara harfiah berarti 'orang putih,' disebabkan oleh kenyataan bahwa mereka yang secara aktif berkecimpung dalam agama Islam biasanya berpakaian putih. 'Orang-orang putih' itu yang berafiliasi dengan sebuah sekolah agama, *pesantren,* disebut *santri,* sebuah istilah yang dalam bahasa sehari-hari juga dipakai untuk mengacu pada setiap orang yang ta'at kepada agama dan karenanya, menjadi sinonim dengan *wong putihan.*

Sikap tidak ta'at kepada agama, dengan sendirinya, tidak harus merupakan ciri kaum tani; malah, setiap masyarakat desa paling tidak memiliki sebuah langgar, jika bukan masjid, tempat shalat Jum'at yang wajib diadakan. Juga orang-orang yang ta'at kepada agama di desa tidak mesti terbatas pada petani-petani kaya, sebagaimana diimplikasikan oleh Dr. Geertz ketika ia memberi batasan kepada pernyataannya tentang hubungan antara varian agama *abangan* dan kaum tani dengan menegaskan bahwa 'petani-petani yang lebih miskin dan proletariat kota' dianggap sebagai tipe *abangan,* atau dalam hal ini, bahwa petani-petani kaya mestilah *santri.*

Ada banyak petani yang dengan segala upaya berusaha mengumpulkan uang yang cukup untuk naik haji ke Mekkah, kota suci Islam.[12] Sekembalinya dari naik haji, mereka biasanya oleh orang-orang desa dipandang sebagai anggota masyarakat yang terhormat. Akan tetapi, kenyataannya adalah bahwa *haji-haji* itu, begitulah panggilan untuk orang-orang yang telah ke Mekkah, sebelum berhasil mengumpulkan cukup uang demi menunaikan rukun Islam itu, mungkin hanya petani-petani biasa saja. Di lain pihak, sebagaimana dapat diduga, orang-orang yang tidak ta'at kepada agama juga terdapat di kalangan penduduk kota dari setiap kategori sosial, termasuk golongan ningrat dan pedagang. Oleh karena itu, akan lebih tepatlah untuk tidak memandang apa yang disebut tradisi *abangan* sebagai tradisi kaum tani atau proletariat kota.

Dengan demikian, di sini dikemukakan pendapat bahwa *abangan* tidak harus mengacu kepada 'tradisi rakyat yang pokok,' yang terdiri atas tradisi kebudayaan rakyat biasa, *wong cilik* (orang kecil). Dengan kata lain, kelirulah untuk menganggap tradisi kebudayaan kaum tani sebagai tradisi *abangan.* Mengenai kepercayaan akan roh-roh animistik, lebih sesuai dengan fakta-fakta dan ada faedahnya untuk mengadakan pembedaan yang jelas antara 'kepercayaan rakyat' (*'folk belief'*) dan *agama* Jawa, meskipun keduanya menyangkut kepercayaan tentang roh-

roh. "Kepercayaan rakyat"[13] yang dimanifestasikan dalam kepercayaan mengenai berbagai roh, yang jahat atau baik, seringkali, sebagaimana telah dikemukakan di atas, dipandang sebagai takhayul oleh orang-orang yang menganut agama Jawa, terutama oleh orang-orang *priyayi* yang berbudaya tinggi. Kepercayaan tentang roh itu, meskipun dengan nama-nama yang berbeda, banyak terdapat di antara golongan-golongan etnik di beberapa pulau lainnya di Indonesia.

Oleh karena terdapat orang-orang *santri* dari golongan rendahan dan banyak *priyayi* telah diasuh oleh pelayan-pelayan dari golongan rendahan yang berada dalam kedudukan untuk mempengaruhi mereka, maka apa yang di sini disebut 'kepercayaan rakyat' atau kepercayaan animistik merupakan sesuatu yang lazim di kalangan orang-orang yang oleh Dr. Geertz digolongkan sebagai *santri* dan *priyayi,* meskipun wajarlah apabila mereka tidak mengakuinya.

Sebagaimana telah dikatakan di atas, inti dari varian agama *abangan* menurut Dr. Geertz adalah *slametan* atau makan bersama. Ia membedakan empat tipe utama *slametan*: 1) yang berpusat di sekitar krisis-krisis dalam kehidupan—kelahiran, sunatan, perkawinan dan kematian; 2) yang berkaitan dengan hari-hari besar Islam—kelahiran Nabi Muhammad, akhir bulan puasa, Idul Qurban dan sebaginya; 3) yang menyangkut integrasi sosial desa, *bersih desa* (maksudnya: membersihkan desa dari roh-roh jahat); dan 4) *slametan syukuran* yang diadakan secara tidak teratur, pada waktu-waktu yang tidak tentu, tergantung kepada peristiwa yang luarbiasa—sebelum melakukan perjalanan jauh, pindah tempat tinggal, memakai nama baru, jika ada yang sakit, yang ada hubungannya dengan sihir dan sebagainya.

Klasifikasi yang demikian, kecuali *slametan* yang berhubungan dengan hari-hari Islam, dapat mengandung arti bahwa *slametan* itu benar-benar terkait dengan tradisi rakyat (*folk tradition*), jika tidak dengan intinya, yaitu yang dibedakan dari tradisi *santri* dan *priyayi*. Akan tetapi, *slametan* tidak semata-mata merupakan peristiwa yang berlangsung di rumah, sebagaimana yang tampaknya dimaksudkan oleh Dr. Geertz, melainkan dapat pula diselenggarakan di *langgar* atau masjid. Di masa lampau, sampai waktu yang tidak terlalu jauh ke belakang, keraton-keraton ambil bagian dalam *slarnetan* dengan cara yang megah pula.[14]

Menurut jalan pikiran Dr. Geertz, apabila *slarnetan* diselenggarakan di masjid, maka ia tentu merupakan satu unsur dari varian agama *santri*;

apabila diadakan di keraton, ia harus dipandang sebagai satu bagian dari varian agama *priyayi*. Namun, karena semua orang ambil bagian dalam tipe ritual yang khusus ini, maka sesungguhnya *slametan* tidak dapat disosiasikan dengan salahsatu dari ketiga varian agama yang telah dicoba dilukiskan oleh Dr. Geertz. Satu ciri yang khas dalam hubungan ini adalah bahwa apabila seorang ahli antropologi yang *priyayi* memberikan satu deskripsi tentang upacara-upacara siklus kehidupan orang Jawa, 'teristimewa dari tingkat-tingkat sosial yang tinggian,' maka karena ia sendiri merupakan partisipan dari kebudayaan golongan itu, laporannya akan merupakan deskripsi tentang serangkaian *slametan* yang dilukiskan sebagai upacara-upacara *adat* (Cf. Koentjaraningrat 1957: 19–63). Mungkin orang bisa mempunyai pikiran yang keliru bahwa *santri* tidak ikut dalam *slametan*, karena orang-orang muslim yang ta'at, orang-orang *santri*, dapat mengadakan *slametan* yang agar lebih sesuai dengan Islam, diberikan sebagai *sedekah*, yang dianggap sebagai hal yang semestinya bagi orang Islam

Mengenai *petungan* atau sistem tradisional untuk menetapkan hari-hari baik, yang oleh Dr. Geertz dilukiskan sebagai bagian dasar dari varian agama *abangan*, perlu dicatat bahwa ada berbagai macam *petungan*.[15] Jenis *petungan* yang sederhana sedikit banyak sudah dikenal umum dan menyangkut situasi-situasi yang biasa saja, yang tidak dihiraukan oleh orang-orang Jawa yang lebih tinggi budayanya. Akan tetapi, perkawinan dan peristiwa-peristiwa penting lainnya memerlukan perhatian yang lebih khusus dan oleh karena itu, seringkali digunakan jasa ahli-ahli *petungan*, yakni orang-orang yang mempunyai keahlian menghitung hari-hari baik. Dengan demikian, kalau rakyat biasa melakukan *petungun* mereka sendiri, orang-orang yang mempunyai kedudukan yang lebih baik bisa menggunakan jasa orang-orang ahli, yang dengan sendirinya tidak berarti bahwa mereka tidak peduli tentang soal penetapan waktu yang tepat untuk rencana-rencana yang penting. Bagaimanapun juga, *petungan* oleh orang-orang Jawa dianggap sebagai ilmu Jawa.

Akhirnya, perlu pula dikemukakan bahwa kepercayaan tentang kekuatan ghaib seorang *dukun* tidak terbatas pada rakyat lapisan bawah, kaum tani atau proletariat kota. Ada contoh-contoh yang sempurna tentang orang-orang yang ta'at kepada agama, yakni orang-orang *santri* dan orang-orang dari lapisan atas, yakni *priyayi*, yang melakukan pekerjaan *dukun*, orang-orang yang telah memiliki ilmu menyembuhkan orang sakit dengan cara-cara ghaib.[16]

Lalu, apa kepercayaan orang-orang *abangan* itu? Mereka mungkin ateis—ingat saja kepada pemberontakan komunis yang luas dan ganas, yang terjadi di daerah atau dekat Mojokuto, pada 1948—agnostik, orang-orang yang percaya akan adanya roh-roh animistik, penganut agama Jawa, atau orang-orang Islam yang percaya pada Tuhan, tetapi tidak merasa perlu memikirkan aspek-aspek agama itu yang lebihi terperinci. Mereka mungkin sangat mengutamakan upacara-upacara *adat*, oleh karena seorang Jawa yang baik diharapkan dalam tingkahlakunya akan berpegang kepada ketentuan-ketentuan *adat* Jawa atau semata-mata karena upacara-upacara itu menyenangkan atau mungkin mereka samasekali tidak mempedulikan adat.

Sebagai penutup pembahasan tentang varian agama *abangan* menurut Dr. Geertz itu, maka benarlah bahwa *abangan* menurut pengertian orang Jawa mengacu kepada satu kategori sosial yang empiris—yakni mereka yang tidak melibatkan diri secara aktif dalam agama Islam—tetapi benar pula bahwa deskripsi Dr. Geertz mengenai soal itu agak menyesatkan, mungkin karena asumsinya bahwa tradisi *abangan* identik dengan 'tradisi rakyat' (*'folk tradition'*).

8. Varian Agama Santri

Melukiskan 'varian agama *santri*' seharusnya merupakan pekerjaan yang lebih mudah dibandingkan dengan melukiskan tradisi *abangan*, apabila benar-benar ada satu tradisi *abangan* yang jelas untuk diamati. Berbeda dengan *abangan* yang hanya diidentifikasi, secara implisit atau eksplisit, dengan cara yang negatif, dimana seorang *abangan* adalah pemeluk Islam yang tidak bersungguh-sungguh, *santri* diidentifikasi dengan mengacu kepada ciri-ciri yang lebih pasti, kepada pola-pola kebudayaan yang hanya diasosiasikan dengan orang-orang *santri* saja. Pola-pola ini, termasuk satu sistem yang jelas tentang kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-norma, sebenarnya lebih dikenal sebagai tradisi agama Islam.

Deskripsi yang terperinci tentang varian agama *santri*, yang diberikan oleh Dr. Geertz dalam studinya, dapat diringkaskan sebagai berikut: ia dimanifestasikan dalam pelaksanaan yang cermat dan teratur dari ritual-ritual pokok agama Islam, seperti kewajiban shalat lima kali sehari, shalat Jum'at di masjid, berpuasa selama bulan Ramadhan dan menunaikan ibadah haji ke Mekkah. Ia juga dimanifestasikan

dalam satu kompleks organisasi-organisasi sosial, amal dan politik, seperti Muhammadiyah, Masyumi serta Nahdatul Ulama. Nilai-nilainya bersifat antibirokratik, bebas dan egaliter. Orang-orang *santri* sendiri hidup berkelompok-kelompok, 'sekarang hal itu sudah berkurang dibandingkan dengan masa sebelum perang, namun masih nampak juga pengelompokan-pengelompokan mereka.' Dan akhirnya, 'keta'atan melakukan ibadah shalatlah yang pada tingkat terakhir merupakan ukuran *santri*; *priyayi* dan *abangan* hampir tidak pernah melakukannya.' (Geertz 1960: 215).

Dr. Geertz menyatakan dengan pasti sekali bahwa dalam struktur sosial di Mojokuto—dalam hal ini dikesankan bahwa Mojokuto mewakili masyarakat Jawa secara keseluruhan—varian agama *santri* diasosiasikan dengan pasar, yang merupakan salahsatu dari ketiga inti sosial-struktural. Kedua inti lainnya adalah desa dan pemerintahan birokrasi. Oleh karena pernyataan tentang adanya hubungan yang begitu pasti antara satu tradisi agama tertentu dan 'pasar' dapat mengandung arti adanya satu analogi antara 'varian agama *santri*' di Jawa dan semangat Protestanisme di Eropa menurut Max Weber, maka satu penelaahan yang lebih seksama mengenai orang-orang *santri*, mereka yang dianggap sebagai *santri*, mungkin akan bermanfaat. Kaitan antara varian agama *santri* dan 'pasar,' oleh Dr. Geertz dirumuskan sebagai berikut:

> Meskipun secara luas dan umum subvarian *santri* diasosiasikan dengan unsur pedagang Jawa, ia tidak berbatas padanya, demikian pula tidak semua pedagang merupakan penganutnya. Di desa-desa terdapat unsur santri yang kuat, yang seringkali dipimpin oleh petani-petani kaya yang sudah naik haji ke Mekkah dan setelah kembali mendirikan pesantren-pesantren (Geertz 1960:5).

Dalam bagian selanjutnya, *santri* yang hidup di kota dan bukan di desa diidentifikasi secara lebih positif lagi: 'Di kota, kebanyakan santri adalah pedagang atau tukang, terutama penjahit.' (Geertz 1960: 222). Pernyataan demikian memberikan petunjuk yang kuat tentang adanya satu hubungan yang positif antara varian atau tradisi agama *santri* dan dunia usaha, tetapi apakah itu mencerminkan realitas?

Data-data lainnya yang dikemukakan oleh Dr. Geertz tampaknya memberikan petunjuk bahwa dalam realitasnya, *santri* merupakan satu golongan yang lebih kompleks. Adalah aneh bahwa guru-guru agama, para *kiai* dan murid-murid mereka yang merupakan *santri* yang sebenarnya—

yang biasanya dianggap sebagai inti golongan *santri*, dikesampingkan demi kaum pedagang, yang apabila mereka *santri*, tergantung kepada guru-guru agama itu, ortodoks atau modern, dalam perumusan nilai-nilai dan norma-norma agama yang sah, yang merupakan pokok tradisi *santri*. Pemuka-pemuka agama baru ditonjolkan apabila *santri* dilukiskan dengan cara yang lebih terperinci. Lalu dikatakan bahwa guru-guru agama ortodoks dan pesantren-pesantren mereka telah dan sampai tingkat tertentu, masih merupakan inti struktur sosial Islam di pedesaan (Geertz 1960: 1980) atau jelasnya, kaum *santri*. Karena adanya pernyataan-pernyataan yang berbeda, lalu tidak terlalu jelas dengan golongan manakah varian agama *santri* itu dianggap berasosiasi di Mojokuto, dengan para pedagang atau guru-guru agama, dengan pasar atau masjid. Selain itu, sebagaimana dikemukakan oleh Dr. Geertz sendiri, 'tidak semua pedagang' menganut tradisi agama *santri*.

Meskipun Dr. Geertz menyatakan bahwa di desa tradisi agama *santri* berpautan dengan petani kaya, yang jelas, sejalan dengan pernyataan bahwa di daerah-daerah perkotaan tradisi agama *santri* diasosiasikan dengan kaum pedagang, kutipan di atas dengan tegas menyatakan bahwa di desa-desa terdapat unsur *santri* yang kuat, yang 'seringkali dipimpin oleh petani-petani kaya.' Dengan kata lain, meskipun pimpinan di kalangan *santri* di desa mungkin dipegang oleh petani-petani kaya, di sana terdapat pula petani-petani biasa yang *santri*. Oleh karena itu, pernyataan bahwa kaum tani, dengan mengecualikan petani-petani kaya, mewakili tradisi *abangan*, sementara petani-petani kaya di desa bersama-sama dengan pedagang-pedagang di kota mewakili tradisi *santri*, merupakan satu simplifikasi yang harus dianggap meragukan.

Oleh karena keterlibatan aktif dalam agama Islam, kepercayaan-kepercayaan, nilai-nilai dan norma-normanya, merupakan ciri khas *santri*, maka wajarlah untuk memperkirakan bahwa di kalangan penduduk Mojokuto, *santri* terdapat dalam setiap kategori sosial yang utama, golongan ningrat dan rakyat biasa, pedagang dan petani tua-muda, yang tradisional serta modern, yang terpelajar dan tidak terpelajar, seperti juga wajar untuk memperkirakan adanya orang *abangan* dalam tiap kategori itu. Sebenarnya, dengan mengecualikan mereka yang secara formal terikat kepada kewajiban untuk memelihara, jika tidak menyebarkan, agama Islam, seperti pejabat-pejabat masjid, guru-guru agama dan murid-murid berbagai pesantren, seringkali sulit untuk mengidentifikasi seorang *santri*. Apakah seseorang menganggap

dirinya *santri* atau bukan tergantung kepada pengertian orang itu sendiri mengenai *santri*: istilah itu mungkin diasosiasikan dengan seorang yang ta'at kepada agama, seorang yang secara teratur dan patuh melakukan ritual-ritual yang diwajibkan, seorang murid pesantren, seorang yang mempunyai pengetahuan tentang isi Al Qur'an, seorang yang menjunjung tinggi kesusilaan dan sebagainya.

Kemudian ada soal penilaian oleh orang-orang lain yang mungkin mendasarkan penilaian mereka pada pengertian *santri* yang berbeda dengan pengertian yang dianut oleh orang yang dinilai itu sendiri. Ini berarti, seseorang yang menganggap dirinya *santri* tidak dengan sendirinya akan dianggap *santri* oleh orang lain dan begitu pula sebaliknya, oleh karena memang tidak ada cara yang seragam untuk mengidentifikasi seorang *santri*. Tidak ada proses inisiasi yang dapat dipakai sebagai pegangan; tidak ada keanggotaan yang formal. Dengan demikian, meskipun secara relatif sudah jelas apa itu ciri-ciri tradisi agama *santri*, seringkali tidak terlalu jelas siapa-siapa saja yang dianggap sebagai *santri*.

Ada orang-orang Jawa yang mengadakan pembedaan-pembedaan berikut di kalangan *santri*: *santri leres*, atau orang-orang yang ta'at dan rajin belajar, yang tinggal di *pesantren* untuk mengejar ilmu yang diajarkan oleh guru-guru agama; *santri blikon*, atau mereka yang ta'at dan berpengetahuan tetapi tidak menjalankan ritual-ritual yang diwajibkan; *santri meri*, atau mereka yang tidak berilmu tetapi dengan cermat menjalankan pola-pola perilaku yang diwajibkan bagi seorang *santri*; *santri blater*, atau orang-orang ta'at dan fanatik yang mungkin lebih merugikan daripada menguntungkan; dan *santri ulia*, atau mereka yang menganggap tak henti-hentinya bersembahyang dan berdo'a sebagai satu kesenangan yang sesungguhnya. Yang oleh banyak orang dianggap sebagai aneh adalah *santri birai* dan *pasek dul*, anggota sekte agama yang ritual-ritualnya mencakup manifestasi-manifestasi sensual dan seksual.

Santri tidak harus didapati hidup berkelompok dalam satu lingkungan rukun tetangga, meskipun kelompok rumah yang dihuni oleh orang-orang *santri* mungkin saja ditemukan di berbagai tempat di kota atau daerah pedalaman, seperti di sekitar masjid dan tempat tinggal para *kiai*. Kelompok rumah di sekitar masjid meliputi apa yang dikenal sebagai *kauman* dan kompleks tempat tinggal santri di sekitar rumah *kiai* dikenal sebagai *pesantren*.

Di masa lampau, ketika desa-desa masih merupakan bagian dari kerajaan-kerajaan Jawa, desa-desa itu digolongkan sebagai desa biasa yang dikenakan wajib pajak secara teratur oleh negara dan "desa merdeka" (*desa perdikan*) yang tidak dikenakan wajib pajak, tetapi diharuskan memenuhi kewajiban-kewajiban agama tertentu. Beberapa desa memperoleh status "desa perdikan", karena di sana atau di dekatnya terdapat tempat-tempat keramat, seperti makam seorang *kiai* besar; desa-desa itu hingga kini masih dikenal sebagai *desa pekuncen*. Beberapa desa lainnya memperoleh status yang diinginkan itu, karena di dalam wilayahnya terdapat *pesantren* dan dengan sendirinya dikenal sebagai *desa pesantren*. Beberapa desa lainnya lagi menjadi "desa merdeka", karena penduduknya untuk sebagian besar terdiri atas orang-orang yang ta'at kepada agama; desa-desa itu dikenal sebagai *desa keputihan*, *putihan*, atau *mutihan* (desa putih). Semua desa itu dapat mengaku sebagai tipe desa Jawa dan memang begitulah halnya. Akan tetapi, jelas sekali bahwa penelitian tentang sebuah *desa pekuncen*, *desa pesantren*, atau *desa keputihan*—desa-desa yang berorientasi kepada agama—dapat menghasilkan data tentang pola-pola kepercayaan agama, nilai-nilai, norma-norma dan perilaku yang berlainan sekali dari data yang diperoleh di desa-desa lain.

Tidak perlu kiranya membahas secara terperinci lagi ciri-ciri varian agama *santri* oleh karena ciri-ciri itu lebih dikenal sebagai tradisi Islam.[17]

9. Varian Agama Priyayi

Dalam satu masyarakat dimana sistem normatif yang berlaku membedakan dengan jelas antara golongan elite yang sah dengan golongan rakyat biasa, maka masing-masing golongan sosial itu dapat diasosiasikan dengan satu tradisi agama tertentu, yang berlainan satu sama lain. Apabila ada perbedaan yang demikian dalam tradisi agama, maka tiap golongan sosial tentunya akan memanifestasikan pola-pola kepercayaan, nilai dan norma yang secara eksklusif diasosiasikan dengannya. Oleh karena satu tradisi agama tertentu dapat dianggap sebagai satu *syndrome*, maka tidak perlu semua polanya itu unik, dalam arti bahwa pola-pola itu tidak terdapat dalam tradisi yang lain, meski pasti ada beberapa di antaranya yang memang unik.

Dalam itu, ada bedanya antara perbedaan jenis dan perbedaan perkembangan, yang harus diterapkan juga terhadap deskripsi dan

analisis tentang agama dalam masyarakat-masyarakat seperti Mojokuto. Perbedaan jenis, dengan sendirinya, diartikan sebagai gejala-gejala yang jelas berbeda satu sama lain, tanpa yang satu merupakan tahap perkembangan dari yang lain, sedangkan perbedaan perkembangan mengacu kepada fakta bahwa sebuah gejala tertentu berbeda dari yang lain oleh karena berada pada tahap perkembangan yang berbeda, meskipun keduanya sejenis. Saya berpendapat bahwa perbedaan perkembangan tidak bisa dianggap sebagai satu kriterium untuk mengakui adanya satu tradisi agama tertentu.

Dr. Geertz berasumsi bahwa kaum *priyayi*, kaum elite yang sah, memanifestasikan satu tradisi agama yang khas yang disebut sebagai 'varian agama *priyayi*' dari sistem keagamaan pada umumnya di Jawa.

> *Priyayi* tadinya hanya mengacu kepada golongan bangsawan yang turun-temurun, yang oleh Belanda telah dilepaskan dari ikatan mereka dengan raja kerajaan-kerajaan asli yang telah ditaklukkan dan yang lalu dijadikan pegawai negeri yang diangkat dan digaji. Elite pegawai ini, yang asal-usulnya dapat ditelusuri kembali sampai ke keraton-keraton Jawa-Hindu zaman sebelum penjajahan, terus mempertahankan dan memelihara tatakrama keraton yang sangat halus, kesenian yang sangat kompleks yang meliputi seni drama-tari, musik dan puisi, serta mistik Hindu-Buddha. Mereka tidak menekankan unsur animisme dalam sinkretisme Jawa secara keseluruhan sebagaimana dilakukan oleh kaum *abangan*, tidak pula menekankan unsur Islam sebagaimana dilakukan oleh kaum *santri*, melainkan yang mereka tekankan adalah unsur Hinduismenya.(Geertz 1960: 6)

Terkait dengan kedudukan kaum *priyayi* dalam struktur sosial di Mojokuto, Dr. Geertz melukiskan mereka sebagai satu golongan pegawai birokrasi (*white collar bureaucratie*) yang, menurut tempat tinggal mereka, merupakan penduduk kota. Di masa lampau, mereka dianggap sebagai bagian dari 'aristrokasi keraton,' satu lukisan yang agak menyesatkan.

Kaum *priyayi*, yang memang mencakup kaum elite tradisional, dibedakan dari rakyat biasa, karena memiliki gelar kehormatan yang terdiri atas berbagai tingkat menurut hirarki hak dan kewajiban. Dalam arti tertentu, gelar-gelar itu turun-temurun: anak-anak seseorang yang bergelar berhak akan gelar kehormatan yang satu tingkat lebih rendah

dari gelar sang ayah, kecuali apabila sang ayah mempunyai gelar tingkat yang paling rendah, dalam hal itu, anak-anaknya memperoleh gelar yang sama. Beberapa dari gelar-gelar itu, dengan *Mas* sebagai yang terendah, adalah *Raden, Raden Mas, Raden Panji, Raden Temenggung, Raden Ngabehi, Raden Mas Panji* dan *Raden Mas Aria*. Gelar-gelar itu biasanya dicantumkan dalam bentuk singkatan menurut huruf-huruf awalnya di depan nama orang yang bergelar itu. Jadi, gelar-gelar itu berfungsi sebagai identifikasi.

Gelar-gelar kehormatan *priyayi* tidak semuanya 'gelar keraton'. Ada gelar yang diperoleh berdasarkan pengangkatan untuk menduduki jabatan resmi dalam birokrasi patrimonial yang tradisional; gelar-gelar itu tidak mesti merupakan 'gelar keraton'. Ada gelar yang berdasarkan keanggotaan dalam golongan bangsawan pemilik tanah; juga gelar-gelar ini bukan gelar keraton. Gelar-gelar kehormatan tidak terbatas kepada kaum pria elite saja, oleh karena kaum perempuan golongan *priyayi* juga mempunyai gelar-gelar seperti *Raden Roro, Raden Ajeng* dan *Raden Ayu*. Karena itu, apakah seseorang itu *priyayi* tulen atau hanya diberi prestise sosial seorang *priyayi*, padahal ia sebenarnya bukan dari golongan *priyayi*, tergantung kepada kepemilikan gelar kehormatan. Karenanya, satu kelemahan studi Dr. Geertz adalah bahwa ia tidak mengidentifikasi informan-informannya, apakah mereka memiliki gelar kehormatan atau tidak, terutama karena hal ini berkaitan dengan usaha untuk melukiskan tradisi *priyayi*.

Anggota golongan *priyayi* biasanya dapat menelusuri kembali silsilah mereka sampai kepada tokoh-tokoh terkenal di masa yang baru lewat dan kadang-kadang di zaman lampau yang jauh. Foto atau lukisan tokoh-tokoh terkenal biasanya dipajang di kamar duduk rumah *priyayi* itu. Bukan satu hal yang luarbiasa apabila seorang nyonya rumah menanyakan kepada tamunya tentang silsilahnya, untuk memastikan kedudukannya dalam kerangka silsilah *priyayi* pada umumnya dan dengan demikian, dapat memastikan tatakrama yang semestinya terhadap tamu itu. Berbeda dengan kategori-kategori *abangan* dan *santri*, *priyayi* merupakan satu kelas sosial yang jelas batas-batasnya. Anggota-anggota elite setempat yang bukan *priyayi*, seperti dokter, pejabat-pejabat pemerintah, guru dan anggota tentara, dapat dianggap dan diperlakukan sebagai *priyayi*, tetapi dengan kesadaran bahwa mereka bukan anggota kelas *priyayi* yang sesungguhnya; mereka dianggap sebagai *priyayi* karena pergaulan, bukan atas dasar hak.

Jika ada satu tradisi agama *priyayi,* yang dapat dibedakan dari tradisi *abangan* dan *santri,* maka tradisi itu mestinya dimanifestasikan oleh para pemegang gelar kehormatan. Deskripsi Dr. Geertz mengenal 'varian agama *priyayi*' didasarkan pada asumsi bahwa di zaman dulu, tradisi *priyayi* dan *abangan* merupakan dua subkultur yang berbeda satu sama lain, dimana tradisi *priyayi* diasosiasikan dengan elite yang memerintah dan tradisi *abangan* dengan kaum tani yang diperintah, yang secara bersama-sama merupakan komponen pokok peradaban Jawa, sampai penetrasi Islam melahirkan subkultur yang ketiga, yakni subkultur *santri.* Selanjutnya, diasumsikan bahwa tradisi agama *abangan* pada dasarnya animistik, sedangkan tradisi agama *priyayi* lebih Hinduistik.

Kontras itu sugestif, tetapi apakah itu dapat dibenarkan atas dasar fakta-faktanya? Jawabannya sangat tergantung kepada apa yang hendak dilukiskan oleh Dr. Geertz. Jika ia bermaksud hendak melukiskan situasi agama di Jawa, ketika, beberapa abad yang lalu, agama Hindu baru saja dianut oleh anggota-anggota kelas yang memerintah, maka asumsi Dr. Geertz itu mungkin benar, meskipun masih ada saja kemungkinan bahwa ia bukan merupakan lukisan yang sesungguhnya tentang masa lampau itu. Studi-studi sejarah telah menghasilkan informasi yang menunjukkan bahwa pangeran-pangeran yang memerintah memeluk agama Hindu dengan maksud agar dapat mengabsahkan kekuasaan mereka dan ini mengandung implikasi bahwa sebagian besar penduduk, artinya kaum tani, juga menganut semacam agama Hindu. Hal ini juga berlaku bagi peran Islam di zaman lampau. Akan tetapi, apabila Dr. Geertz bermaksud hendak melukiskan situasi sekarang, maka realitas menunjukkan sebuah gambaran yang lebih kompleks dari apa yang nampaknya hendak dikemukakan oleh Dr. Geertz dengan klasifikasinya dan yang malah berhasil dicerminkan oleh bahan deskripsinya.

Secara ringkas, 'varian agama *priyayi*' itu dilukiskan sebagai berikut: Intinya terdiri atas mistik, estetisme dan kesadaran akan pangkat. Arti yang sangat penting diberikan kepada perbedaan antara *lahir,* yakni perbuatan, gerak-gerik, sikap dan ucapan seseorang serta batin, yakni kehidupan dalam atau subjektif seseorang. Peraturan-peraturan etiket, bentuk-bentuk bahasa serta bentuk-bentuk kesenian klasik, seperti *wayang* dan tarian-tarian keraton, mengungkapkan serta memelihara orientasi agama *priyayi.* Juga diadakan pembedaan antara *alus* dan *kasar.* Bentuk-bentuk kesenian tertentu yang diasosiasikan

dengan *priyayi*, seperti *wayang*, *gamelan*, *joged*, *tembang* dan *batik* dianggap sebagai *alus*, berlawanan dengan bentuk-bentuk kesenian rakyat, seperti *ludrug*, *kledek*, *jaranan* serta *dongeng*, yang dianggap *kasar*. Sekte-sekte mistik berfungsi sebagai wadah untuk kepercayaan-kepercayaan dan praktik-praktik *priyayi*. Itulah secara ringkasnya, 'varian agama *priyayi*' yang—dan ini perlu segera dikemukakan di sini—pada hakikatnya merupakan satu deskripsi tentang ciri-ciri kebudayaan Jawa secara keseluruhan.

Pembedaan yang harus diadakan antara kepercayaan dan pengetahuan sangat relevan dalam setiap usaha untuk melukiskan 'varian agama *priyayi*,' karena kepercayaan terhadap satu agama tertentu jelas tidak mesti bersamaan dengan pengetahuan tentang agama itu. Sebagai elite dalam masyarakat Jawa, kaum *priyayi* mempunyai lebih banyak kesempatan untuk memperoleh pengetahuan, tradisional atau modern, dibandingkan dengan rakyat biasa. Secara tradisional seorang *priyayi* dianggap mempunyai pengetahuan yang memadai tentang kesusasteraan dan filsafat serta terlatih dalam kesenian-kesenian klasik. Kesusasteraan dan filsafat *priyayi* yang tradisional terdiri atas tulisan-tulisan Jawa kuno serta modern dan epik-epik Hindu yang terkenal. Seorang *priyayi* paling tidak harus mengetahui sedikit tentang hal itu, karena pengetahuan tentang tulisan-tulisan itu merupakan ciri seorang *priyayi* tulen. Oleh sebab itu, mereka mempunyai atau dianggap mempunyai pengetahuan yang cukup tentang konsep-konsep agama Jawa, Hindu dan Buddha sehingga bisa menimbulkan kesan pada seorang pengamat bahwa kaum *priyayi* cenderung mengungkapkan kepercayaan agama mereka dengan istilah-istilah Hindu.

Orang-orang *priyayi* dididik untuk mematuhi tatakrama dalam perilaku mereka, pola-pola tingkahlaku yang diasosiasikan dengan *priyayi*. Mereka harus bisa menguasai diri dan tidak memperlihatkan emosi mereka. Penguasaan diri dianggap sebagai satu ciri satria, yang seperti telah dikemukakan sebelumnya, dapat disamakan dengan *knighthood* di Eropa abad pertengahan. Ciri itu dapat diasosiasikan dengan kepercayaan agama atau tidak. Terdapat banyak orang *priyayi*, terutama di kalangan yang lebih muda, yang mampu menguasai diri—tetapi tidak sadar akan kepercayaan-kepercayaan agama dalam kaitannya dengan penguasaan diri itu. Jelaslah bahwa dalam hal demikian, penguasaan diri bukan merupakan pencerminan kekuatan batin dalam jiwa orang Jawa, melainkan penyesuaian dengan aturan-aturan tentang

perilaku. Pengetahuan tentang tokoh-tokoh dalam kebudayaan Jawa dan Hindu ditanamkan oleh berbagai bentuk kesenian, seperti *wayang* dan tarian-tarian tradisional.

Yang agaknya penting dalam memahami soal *priyayi* adalah kepopuleran teosofi di kalangan mereka, yang mungkin dapat menjelaskan pola-pola pikiran tertentu di kalangan *priyayi* masa kini. Dalam dasawarsa terakhir masa penjajahan, teosofi boleh dikatakan cukup populer di kalangan cendekiawan Belanda. Loji dan perkumpulan-perkumpulan didirikan di berbagai kota untuk membahas masalah-masalah teosofi. Banyak *priyayi* menjadi anggota perkumpulan-perkumpulan itu. Dengan demikian, mereka mendapat kesempatan untuk membahas hubungan antara agama yang dianut oleh orang-orang Belanda sesama anggota perkumpulan dengan agama mereka sendiri dan bergaul atas dasar persamaan dengan orang-orang Belanda itu.

Orang-orang *priyayi* yang lebih berpandangan sekuler mendapat kesempatan untuk bergaul atas dasar persamaan dengan orang-orang Belanda dalam perkumpulan Rotary. Di luar itu, pembedaan yang tegas dipertahankan antara orang-orang Jawa, kaum pribumi dan orang-orang Belanda, kaum penjajah. Perkumpulan-perkumpulan teosofi itu, disadari atau tidak, telah mempengaruhi pola berpikir banyak orang *priyayi* dalam soal kepercayaan agama. Lalu, pergaulan dengan orang-orang Belanda itu sendiri menyebabkan banyak *priyayi* meresapi nilai-nilai Belanda, seperti sangat mementingkan kebersihan serta menjadi cekatan dalam merasionalkan kepercayaan-kepercayaan bukan Kristen dan bukan Islam dengan istilah-istilah Barat.

Jadi, di kalangan *priyayi*, terdapat bermacam-macam kepercayaan agama dan bukan hanya satu tradisi agama yang merupakan varian dari sistem agama orang Jawa pada umumnya. *Pertama*, ada *priyayi* yang secara aktif melibatkan diri dalam agama Islam. Mereka ini adalah *priyayi santri*. Biasanya mereka terdiri atas orang-orang lanjut usia. Keta'atan mereka kepada agama dapat diungkapkan dalam mistik atau dengan jalan menekuni tulisan-tulisan tentang Islam. Dalam sejarah, orang-orang *priyayi* yang terkemuka, termasuk pangeran-pangeran yang memerintah, adalah *santri*, di antaranya Sultan Agung dan Pangeran Diponegoro. Dengan itu tidak dimaksudkan bahwa *priyayi santri* menganut ajaran-ajaran Islam dalam bentuknya yang murni.

Kedua, ada *priyayi* yang tidak begitu menghiraukan Islam. Mereka inilah *priyayi abangan*. Sebagian dari mereka malah samasekali tidak

mempedulikan agama; mereka mungkin ateis atau agnostik, meskipun rupanya tidak banyak orang seperti itu. Sebaliknya, ada *priyayi* yang disebut *abangan*, tetapi sebenarnya mereka bukanlah orang yang tidak beragama. Mereka mungkin saja memeluk agama leluhur mereka, agama Jawa. Juga, di sini keta'atan penganut agama Jawa dapat mengungkapkan diri dalam mistik menurut ajaran sebuah sekte atau menurut ajaran pribadi.

Tipe-tipe mistik sebagaimana dilukiskan oleh Dr. Geertz termasuk dalam kategori sekte-sekte agama Jawa. Oleh karena itu, meskipun unsur-unsur Islam merupakan bagian dari sistem kepercayaan sekte-sekte itu, inti sistem kepercayaan mereka nampaknya adalah agama Jawa dan bukan Islam. Ketidaksadaran Dr. Geertz tentang adanya agama Jawa yang khas mungkin merupakan penyebab dari kenyataan bahwa, atas dasar adanya sekte-sekte mistik yang dipimpin oleh guru-guru *priyayi*, mistisisme dilukiskan sebagai satu ciri 'varian agama *priyayi*'; meskipun di antara sekte-sekte itu, ada yang sebagian besar anggotanya terdiri atas orang-orang bukan *priyayi*, sedangkan mistisisme dalam bentuk *tassawuf* bukan sesuatu yang luarbiasa di kalangan *santri*. Dan akhirnya, perlu pula disebut *priyayi* yang teosof seperti yang telah dibicarakan di atas.

Jadi, menurut pendapat saya, kepercayaan-kepercayaan agama, nilai- nilai dan norma-norma *priyayi* pada dasarnya tidak berbeda dari yang terdapat di kalangan bukan *priyayi*. Namun, mungkin dengan mengecualikan hal-hal yang berkaitan dengan Islam, *priyayi* mampu mengungkapkan kepercayaan dan nilai-nilai mereka secara lebih nyata dan dengan demikian, memiliki bentuk tradisi agama yang lebih maju, lebih *sophisticated*, sedangkan tradisi yang terdapat di kalangan rakyat biasa mempunyai bentuk-bentuk yang lebih kasar.

Catatan:

[1] Studi tentang adat di Indonesia telah melahirkan satu bidang studi tersendiri, studi tentang hukum adat. Perkembangannya telah dilukiskan oleh C. van Vollenhoven (1928; 1933) yang dapat dipandang sebagai 'bapak hukum adat' (Cf. van Vollenhoven 1918–1933). Akan tetapi, apa yang dikenal sebagai hukum adat adalah satu kumpulan aturan perilaku tradisional yang mempunyai konsekuensi hukum. Padahal, adat itu sendiri tidak terbatas pada aturan-aturan yang mempunyai konsekuensi hukum saja.

[2] Cf. C. van Vollenhoven (1933); J. Kohler (1912); dan *Adatrechtbundels* II (1911);

IV (1911); VIII (1914); X (1915); XII (1916); XIV (1917); XVIII (1919); XIX (1921); XXII (1922); XXIII (1924); XXV (1926); XXVIII (1927); XXXIII (1930); XXXIV (1931); dan XXXIX (1937).

[3] Ada juga kemungkinan bahwa kenyataan empiris yang terwujud dalam sikap tidak bergerak pada situasi tertentu yang dapat dilihat di kalangan orang Jawa, hanya merupakan sebuah mekanisme pertahanan psikologis, yang pada umumnya digunakan dalam situasi krisis.

[4] Untuk satu studi yang terperinci mengenai sunatan, lihat B. Schrieke (1921) terutama hal. 402–507.

[5] Kemungkinan tentang mengisolir unsur-unsur yang bertentangan ini telah dikemukakan kepada penulis karangan ini oleh Prof. Talcott Parsons dan kepadanya di sini disampaikan pernyataan terimakasih.

[6] Cf. W.H. Rassers (1959). Bentuk sinkretik agama Jawa dapat dibaca, antara lain G.W.J. Drewes (1925), D.A. Rinkers (1911–1912), P.J. Zoetmulder (1937) dan P. van Akkeren (1951).

[7] Cf. W.J.L. Drake (1938).

[8] Teologi agama Jawa telah dijadikan pokok sejumlah studi ilmiah. Secara khusus perlu disebut K.A.H. Hidding (1935) dan P.J. Zoetmulder (1935; 1937).

[9] Cf. W.D. Rassers (1940).

[10] Untuk studi tentang 'kepercayaan-kepercayaan rakyat' orang Jawa, lihat misalnya, G.W.J. Drewes (1929), C. Hooykaas (1929) dan J.W. van Dapperen (1932–1936).

[11] Untuk satu pembahasan tentang wayang ditinjau dari segi agama Jawa, lihat terutama Mangkunegara VII (1933). Asumsi bahwa bentuk-bentuk kesenian, seperti wayang, memancar dari keraton kepada 'rakyat' diragukan kebenarannya, terutama setelah studi T. Pigeaud yang tebal (1938) membuktikan kekayaan bentuk-bentuk kesenian yang terdapat di luar keraton dan banyaknya pembaruan yang terjadi di kalangan 'rakyat,' yang seringkali lalu dioper oleh keraton.

[12] Indonesia, termasuk Jawa, selalu diwakili oleh jama'ah haji yang paling besar pada upacara-upacara keagamaan tahunan di Mekkah.

[13] Di antara studi-studi tentang manifestasi kepercayaan animisme di Jawa, terdapat studi-studi tentang 'takhayul' di kalangan pencuri, Cf. J.A.B. Wiselius (1873), R. Prawoto (1919), A. Vergouw (1929), H.A. van Hien (1934), D.H. Meijer (1935) dan J.E. Jasper (1935).

[14] Cf. J. Groneman (1896), R.S. Tirtakoesoema (1932; 1933), T. Pigeaud (1932) dan R.M. Noto Soeroto (1951–1952).

[15] Cf. H.A. van Hien (1934), T. Pigeaud (1929).

[16] Sosrokartono, *priyayi* Jawa yang mendapat pendidikan di Negeri Belanda dan saudara laki-laki Kartini, lambang nasional perempuan Indonesia, mempraktikkan apa yang dikenal sebagai ilmu dukun. Ia menjadi dukun yang terkenal di Bandung di mana ia meninggal dunia pada 1951. Ini bukan merupakan kasus yang luarbiasa.

[17] Cf. F. Fokkens (1877), L.W. van den Berg (1882; 1886) dan Th. W. Juynboll (1903).

Indeks

N

P

R

S

T

U

W

Y

Z

Buku klasik dalam studi tentang Indonesia ini disebut-sebut sebagai salahsatu yang paling berpengaruh di dunia kajian kebudayaan dan terus menimbulkan pembahasan, perdebatan akademis serta menginspirasi kajian-kajian baru di tingkat internasional maupun nasional. Bahkan baru-baru ini *Journal of Social Issues in Southeast Asia* menyatakannya sebagai *The Most Influential Books of Southeast Asian Studies*. Buku ini berasal dari disertasi Clifford Geertz berdasarkan penelitian di Jawa pada 1952–1954. Geertz mencoba menyimpang dari tradisi antropologi umumnya yang memberi perhatian utama kepada komunitas kecil petani atau penggembala, juga suku-suku terasing yang cenderung menghilang. Suatu kota kecil di Jawa Timur, disebut Modjokuto, dipilihnya untuk memberikan kontras terhadap kecenderungan tersebut, karena kota kecil itu mempunyai penduduk yang melek huruf dengan tradisi yang tua, urban, sama sekali tidak homogen serta sadar dan aktif secara politik. Di Modjokuto terjadi benturan budaya, dimana Islam, Hinduisme, dan tradisi animisme berbaur dalam satu sistem sosial. Dari penelitian empiris dengan kombinasi analisis dan spekulasi yang jarang digunakan untuk memahami arti makna Jawa dan kebudayaannya, Geertz pun dijuluki penemu ilmu pengetahuan baru: antropologi spekulatif. Lebih jauh Geertz dinyatakan *ikonoklast* yang menghancurkan demikian banyak patung berhala dalam studi kebudayaan. Geertz bersinar sebagai ilmuwan ahli sejarah dan kebudayaan Indonesia (khususnya Jawa), juga salah seorang teoretikus antropologi paling terkemuka di dunia akademis.Itu semua berawal dari buku ini dimana Geertz dengan cerdas dan kreatif mampu menggambarkan "peta budaya" yang dibentuk oleh warga dari konflik dalam kepercayaan, begitu juga persamaan serta kerukunan, lantas ide kelakuan beragama dalam kebudayaan Jawa yang dibagi menjadi *Abangan*, *Santri*, *Priyayi*. Akhirnya melalui kajian menyeluruh tentang agama Jawa ini pembaca diajak menelusuri seluk-beluk dan kedalaman kehidupan spiritual Jawa serta masalah integrasi politik dan sosial yang dicerminkan dalam agama, seraya menyadari bahwa kebudayaan bukanlah sesuatu yang serba utuh dan padu, melainkan penuh variasi dan diferensiasi.

Komunitas Bambu
Jl. Pala No. 4B, Beji Timur Depok 16422
Telp/Fax: 021-77206987, SMS Pesanan: 0813 8543 0505
E-mail: redaksi@komunitasbambu.com
Twitter: @KomunitasBambu
www.komunitasbambu.com

ISBN 978-602-9402-12-4